Obras de
SAN AGUSTIN

I

Introducción general y primeros escritos

OBRAS
DE
SAN AGUSTIN

EN EDICIÓN BILINGÜE

I

Introducción general. Vida de San Agustín, escrita por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Soliloquios. De la vida feliz. Del orden. Bibliografía agustiniana

PREPARADO POR EL PADRE
VICTORINO CAPANAGA
AGUSTINO RECOLETO

CUARTA EDICION

B A C
MADRID • MCMLXIX

INTRODUCCION GENERAL

Págs.

LOS SOLILOQUIOS

DE LA VIDA FELIZ

Págs.

DEL ORDEN

LIBRO PRIMERO

LIBRO SEGUNDO

BIBLIOGRAFIA AGUSTINIANA

INTRODUCCION GENERAL

I

ETAPAS DE UNA PEREGRINACION

1. La sierva de los siervos de Dios

El conocimiento de San Agustín en nuestro tiempo es un deber de cultura cristiana y humanística, porque Cristianismo y Humanidad tienen en él un típico representante, índice de su grandeza, vigor y poderío. San Agustín es el contemporáneo de todas las generaciones, el hombre eterno, dotado de una extraordinaria simpatía y calor humano para cuantos se le acercan y reciben el aliento de su espíritu y de su verbo. Ciertamente no es tarea fácil abarcar la plenitud de su pensamiento y su obra, y nuestro vaso será pequeño para verter en él el copioso raudal, la trémula inmensidad de su espíritu oceánico. Con todo, él mismo nos ha facilitado la tarea de comprensión y nos ha dejado abierta la senda que nos conduce a su intimidad, de horizontes vastísimos, que dan al cielo, a la tierra y al abismo. Las *Confesiones* son la fuente indispensable para conocer a San Agustín y el libro maravilloso y divino, porque no encubre lo humano, antes bien lo describe con una penetración y acierto que pocos genios han conseguido. La Humanidad halla en él uno de sus mejores retratos, su mismo palacio de cristal, anchuroso y hospitalario, donde las almas pueden conocerse y, sobre todo, hallar el camino del propio conocimiento y redención.

Aquí nos interesa la autobiografía agustiniana para pergeñar la semblanza e itinerario hacia la verdad.

Aurelio Agustín nació el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste, pueblecito de la Numidia, en el Africa Proconsular. Sus padres fueron Patricio y Mónica; él pagano, ella ferviente cristiana. Tres frondas reverdecieron en el árbol de aquel matrimonio: dos hijos, Navigio y Agustín, y una hija, llamada Perpetua. Fronda mayor que el huerto nativo fue Agustín, e introdujo, sin duda, en casa un nuevo borbollo y movimiento de savia. Frente al pacato Navigio y la dulce Perpetua, Agustín era el más vivaracho, el más bullicioso y torrencial.

Se ha dicho que el alma infantil es como un encerado limpio de todo escrito, como una tierra virgen en que nada hay plantado. Dos manos pasaron por el encerado raso del alma de San

Agustín: la de Mónica, que grabó con trazos firmes el nombre de Cristo y algunas verdades de la fe cristiana, y la mano del paganismo, encarnado en Patricio y en la vida pública de entonces. Patricio no imprimió ninguna huella profunda y duradera en el alma del hijo, a juzgar por el silencio del autor de las *Confesiones.*

Mónica, al contrario, es el tipo de la maternidad cristiana en el doble ministerio corpóreo y espiritual. Ella cumplió la más alta misión que compete a los autores de nuestra existencia: la que llama San Agustín *suscitare semen Christi* (suscitar el germen de Cristo), multiplicando su descendencia espiritual. Ella fue, como dice R. Guardini, "la viva encarnación de la Iglesia", e influyó siempre en Agustín con la doctrina, el ejemplo y la plegaria. La presencia afectuosa de aquella mujer casta, recogida, replegada en una dolorosa intimidad, imprimió una huella saludable en el hijo. No deja lugar a duda en este punto el retrato que nos han conservado las *Confesiones,* y que San Agustín llevaba esculpido en la carne viva de su corazón: "No callaré ninguno de los sentimientos que brotan en mi alma inspirados por aquella sierva vuestra, que me parió en la carne para que naciese a la vida temporal y me parió en su corazón para que naciese a la vida eterna" [1]. Más bello elogio no puede estamparse de la maternidad cristiana. Agustín y Mónica están inseparablemente unidos en el espíritu y en la sangre, tal como los intuyó Ary Schefer en el cuadro de la *Visión de Ostia.* El es el hijo de la plegaria y las lágrimas: "A vos, fuente de misericordia, os ofrecía ruegos y lágrimas, más densas y continuas para que aceleraseis vuestra ayuda e iluminaseis mis tinieblas. Y corría con mayor afán a la Iglesia, y colgábase de la boca de San Ambrosio, fuente de agua corriendo a la vida eterna" [2].

"Tal era mi madre, siendo Vos su maestro íntimo en la secreta escuela de su pecho. Finalmente, ya en lo postrero de su vida temporal, ganó a su marido para Vos, y en él, fiel ya, no tuvo que llorar lo que había tenido que tolerar cuando era infiel. Era la sierva de vuestros siervos. Todos los que la conocían, en ella os loaban y honraban y amaban, porque sentían vuestra presencia en su corazón, atestiguada por los frutos de una conversación santa" [3].

Feuerlein reconoce ciertos "elementos femeninos" en el genio

[1] *Confesiones* IX 8. En la versión sigo a LORENZO RIBER, *Confesiones* (Madrid 1942).

[2] Ibid., IV 1. Sobre la personalidad de Santa Mónica, cf. ROMANO GUARDINI, *Die Bekehrung des Hl. Augustinus* 174-181 (Leipzig 1935); LEÓN CRISTIANI, *Sainte Monique* (París 1959); MONS. BOUGAUD, *Santa Mónica* (Madrid 1952).

[3] Ibid., IX 9. Sin duda, este pasaje inspiró el título de humildad *Servus Servorum Dei* que tomaron los Romanos Pontífices.

virilísimo de San Agustín [4]. Tal vez en la esencia de todo amor se oculten elementos femeninos, en contraste con la virilidad del logos. Y en San Agustín no faltan arrullos de una ternura e intimidad exquisitamente femeninas, sello y herencia de la santa madre.

Pero ésta, sobre todo, puso y fomentó en el alma agustiniana el germen de Cristo. O, si se quiere, grabó en ella tres ideas y direcciones espirituales: la fe en un Dios providente, que se cuida de nosotros y puede despachar favorablemente nuestras súplicas [5]; la fe en Cristo, cuyo nombre quedó prendido en su memoria con una melodía interior que no se extinguirá a lo largo de sus peregrinaciones literarias [6]; la creencia en la vida futura, con sus premios y castigos [7]. Hallamos aquí los primeros gérmenes cristianos y esbozo del futuro genio providencialista, cristológico y organizador de *La Ciudad de Dios.*

2. Cultura clásica

Igualmente, el paganismo y su cultura imprimieron profundos vestigios en el alma de Agustín. La educación en el siglo IV comprendía tres grados: el primero, de la escuela y formación elemental, en que los niños aprendían a leer, escribir, contar; el segundo, de los doce a los dieciséis años, comprendía el estudio de la lengua latina, con un maestro de gramática que les hacía leer y analizar, sobre todo, a los historiadores y poetas; el tercero, de los dieciséis a los veinte años, abarcaba la retórica y la filosofía.

Agustín recorrió los tres grados escolásticos en Tagaste, Madaura y Cartago. Su formación cultural fue completa, según los estudios de aquel tiempo, a los cuales llevó su *celeritas intelligendi et disputandi acumen* [8]. En la escuela elemental de Tagaste aprendió a leer y a contar, acostumbrándose a la fastidiosa cantilena: uno y uno, dos; dos y dos, cuatro. El maestro era para los niños un ser odioso, no sólo porque los obligaba a la tarea ingrata del aprendizaje de las primeras letras, sino también porque frecuentemente echaba mano de la palmeta y de las correas para el castigo. Entonces comenzó Agustín a invocar a Dios [9], porque quería huir del dolor, de la abyección y de la ignorancia [10]. En la es-

[4] E. Portalié: DTC I 2455; Em. Feuerlein, *Über die Stellung Augustins in der Kirchen und Kulturgeschichte:* Historische Zeitschrift (1869) t.22 p.270-313.
[5] *Conf.*, I 9.
[6] Ibid., III 4.
[7] Ibid., I 12; IV 16.
[8] Ibid., IV 16.
[9] Ibid., I 14.
[10] Ibid., I 31.

cuela primaria, Agustín se manifestó como niño de grandes esperanzas intelectuales, y por eso su familia resolvió hacerle proseguir los estudios, enviándole a Madaura, ciudad distante unos 30 kilómetros de Tagaste. Gramática, historia, geografía, arte métrica para la versificación latina, música, mitología, formaban parte de los estudios de este período. Uno de los autores predilectos era el poeta Virgilio. La *Eneida* virgiliana fue siempre bocado exquisito para el gusto de Agustín ya desde muchacho y exaltó su imaginación y facultades creadoras. A la vez se despertó su sensibilidad con los episodios del gran poema heroico. Sobre todo el libro cuarto, donde se narra la pasión trágica de Dido y su muerte en las costas africanas, motivada por la fuga de Eneas, conmovió hasta las lágrimas a nuestro joven.

Cuando el maestro obligaba a los alumnos a reconstruir una situación psicológica e improvisar las palabras de algún personaje, verbigracia, de Juno airada por la llegada de los troyanos a Italia, Agustín recogía los más entusiastas aplausos por su interpretación. Apuntaba ya en él la pujanza creadora del mayor genio del Occidente cristiano. La estima que hizo siempre del altísimo poeta latino contribuyó no poco a su aprecio, particularmente en la Edad Media, la cual consideró la *Eneida*, con todas sus fábulas, como una alegoría de la peregrinación del hombre sobre la tierra, según sostenía Juan de Salisbury en su *Polycraticus*.

No es fácil precisar todo el contorno de la cultura clásica de San Agustín. Sin duda leyó cuanto pasó por sus manos, mayormente los clásicos latinos, cuyas huellas se reconocen en sus libros: Virgilio, Cicerón, Salustio, Horacio, Varrón, Apuleyo, Terencio, Quintiliano. En Madaura eran, sin duda, objeto de particular preferencia los cuentos de Apuleyo que llevan el título de *Asno de Oro*. "Fueron para él lo que son para los jóvenes franceses las novelas de Julio Verne" [11].

De los autores griegos conoció a Homero, si bien la dificultad de comprender su lengua rociaba como con hiel la suavidad de las fábulas griegas, según dice el Santo. De Aristóteles leyó muy poco, tal vez las *Perihermeneias* y los *Tópicos*, y a Platón conoció por sus discípulos, los neoplatónicos. Mas este conocimiento de los clásicos de la literatura y filosofía fue progresivo, y no ha de colocarse precisamente en el período de tiempo que se acaba de indicar.

[11] P. GUILLOUX, *El alma de S. Agustín* p.26 (Barcelona 1930). Sobre la cultura clásica en San Agustín, cf. G. COMBÈS, *S. Augustin et la culture classique* (París 1927); H. I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture classique* (París 1938); *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1948); J. OROZ, *S. Agustín y la cultura clásica* (Salamanca 1963).

Terminados los estudios medios en Madaura, y después de un año de vacaciones en Tagaste, en el 370 o a principios del 371 fue enviado a Cartago para cursar la elocuencia, carrera proficua entonces en el Imperio romano y sus colonias, porque era el mejor camino de la fortuna y de la gloria. En el Africa, "nodriza de abogados", según Juvenal, se cultivaba con ardor el arte de bien decir, y Agustín se hallaba dotado de maravillosas disposiciones para esa profesión.

Cartago era entonces una gran capital—*splendidissima Carthago*—, orgullosa de su historia, de sus monumentos, de su lujo y comercio, de su poderío y placeres. El paganismo tenía su sede con un fervoroso culto a la diosa celeste Tanit o Venus cartaginesa. Los jóvenes provincianos acudían allí para seguir el curso superior de retórica y obtener el título de profesores y maestros [12].

La gran ciudad, saturada de un perfume lascivo y tentador, pronto sedujo al forastero. Se despertó en él la afición al teatro, que era una de las distracciones favoritas de los cartagineses. Al contrario, las escenas cruentas del circo le repugnaban. Durante sus cuatro años de permanencia en Cartago, Agustín aprovechó el tiempo para continuar su formación intelectual. Era, sobre todo, un autodidacta que por sí mismo asimilaba la ciencia de su tiempo. Leía mucho no sólo en los libros, sino en la gran escuela de la vida y de su propio corazón. Entonces, cuando tenía cerca de veinte años, leyó las *Categorías* de Aristóteles, y las comprendió perfectamente sin ayuda de magisterio [13]. El aspiraba no sólo al dominio de la palabra exterior y elegante en el decir, sino también a la sustancia nutricia de las ideas, porque nunca se pagó de la vanidad verbal, ahondando en el conocimiento de las artes liberales, incluidas después en un vasto plan enciclopédico de cultura cristiana, que comenzó a desarrollar en el retiro de Casiciaco.

La cultura clásica imprimió su *forma mentis* en Agustín, le abrió los ojos para la visión de lo real y objetivo, a la par que puso en sus manos el instrumento de una lengua imperial y católica.

Con todo, se lamenta de aquel período de olvido de Dios, porque "¿qué pro me hacía el que yo, malvado y esclavo de mis malos apetitos, hubiese leído por mí mismo y entendido todos los libros que pude de las artes que llaman liberales? Y holgábame con ellos y no sabía de dónde procedía todo cuanto allí hay de verdadero y de cierto. Tenía las espaldas vueltas a la luz y la cara a los objetos iluminados; por ende, mi rostro mismo,

[12] Para conocer el genio africano, su educación, costumbres y literaturas véase PAUL MONCEAUX, *Les Africaines* (París 1894); CHARLES PICARD, *La Carthage de S. Augustin* (París 1965).
[13] *Conf.* IV 16.

con que contemplaba lo iluminado, no se iluminaba. Todo cuanto entendí sin gran dificultad y sin explicación de ningún hombre del arte de hablar y discutir, todo lo que entendí de geometría, de música, de números, Vos lo sabéis, Señor Dios mío, porque la rapidez y penetrante agudeza del entendimiento es don vuestro; mas no por ello yo os sacrificaba sacrificio de alabanza. Yo no me percataba que las artes aquellas eran entendidas muy difícilmente por los ingenios más estudiosos y vivos sino cuando me esforzaba por exponérselas, y aquel que era en ellas sobresaliente, que no tardo en demasía, me alcanzaba en mis exposiciones" [14].

3. Dos ciudades y dos amores

Cartago y Milán son las dos ciudades más íntimas del alma agustiniana. Si reducimos lo substancial de la peregrinación de Agustín a una doble experiencia y descubrimiento del amor y de la caridad—eros y ágape—, como Milán fue la ciudad del encuentro con la caridad redentora de Dios, Cartago significa en su vida el encuentro con el amor humano, de doble filo y aspiración: hacia lo terreno y lo celestial, o el ideal de la sabiduría, con que le enardeció la lectura del *Hortensio*. Es lo que algunos llaman la primera conversión agustiniana.

"Tenía un hambre entrañable del mantenimiento interior que sois Vos, Dios mío" [15]. Con el temblor de la pubertad sintió Agustín un nuevo fervor del ser íntimo, que pugnaba por rebosarse de su propio vaso. Joven, ardiente y comunicativo, necesitaba unirse a otra alma para verter en ella todo el tesoro de su juventud y la honda y dulce ternura de su alma. Amar y ser amado era su aspiración. El amor se presentaba como un imperativo urgente de donación y goce, sin la discriminación escrupulosa de los motivos superiores, que dan realce y decoro a la amistad humana. Y así cayó en el blando cautiverio de la hermosura femenina. Pero en el empuje vital de aquel amor fogoso y primerizo había quizá tanto de espíritu como de carne. Agustín no perdió la elasticidad para otras delicadas experiencias, ni la fuerza viril del espíritu, ni cierto oscuro anhelo virginal, que le hacía suspirar por una vida de mayor limpieza y decoro: "Dame la castidad y la continencia, pero no ahora", solía decir a Dios [16].

Gran mérito este de conocer el valor de la castidad viviendo en el cautiverio de las pasiones. No estaba aletargado el espíritu, sino haciendo guardia a las ideas y valores eternos. Durante aquel

[14] *Conf.* IV 16.
[15] Ibid., III 1.
[16] Ibid., VIII 7.

período ganó el joven Agustín en experiencia y penetración; se le aguzaron los ojos para ver el desorden y miseria del corazón humano, y sorbió hasta las últimas hondarras la amargura del pecado y alejamiento de Dios. Se hizo, pues, más hombre, más íntimo amigo de la Humanidad cautiva y jadeante, más sensible y tierno para la compasión de la miseria ajena. Por la amplitud de su experiencia, "San Agustín es el mayor conocedor de las almas", como dice V. Vedel [17], el explorador máximo de las ruinas de la culpa de Adán y su descendencia.

En Cartago también, y durante el período descrito, recibió el impulso del amor celeste o de la verdad y sabiduría.

El máximo orador latino, Cicerón, fue el instrumento providencial del profundo cambio de afecto en San Agustín. El *Hortensius* le produjo una impresión que no había de borrársele nunca por la cálida exhortación a la sabiduría. La felicidad no consiste en la satisfacción de los sentidos, ni en la posesión de las riquezas, sino en el noble deleite de la contemplación de la verdad, a ejemplo de los grandes pensadores, como Platón.

"Este libro trocó mis afectos, y a Vos, Señor, orientó mis súplicas, e hizo que fueran otros mis votos y deseos... Y con increíble deseo de mi corazón deseé la sabiduría imperecedera y comencé a levantarme para retornar a Vos. ¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía para volar de lo terreno a Vos!" [18] *Incipit vita nova.* Comienza, pues, una vida nueva, la dramática lucha de los dos amores para apoderarse de los dominios del alma agustiniana. El ideal de la verdad es una fuerza nueva que imprime una orientación a su vida. Investigar el camino de la sabiduría será su tarea. Con ello, su existencia cobrará un alto interés, un sentido espiritual, hasta que, vencidas todas las fluctuaciones, se eche en brazos de la Verdad.

[17] *Ideales de la Edad Media. La vida monástica* p.134 (Barcelona 1931).

[18] *Conf.* III 4. El *Hortensius* de Cicerón contenía una exhortación a la educación liberal, como vía para la reflexión filosófica, y una breve historia del pensamiento con las doctrinas de Tales, Sócrates, Demócrito, Aristóteles, Teofrasto, Aristón de Chio, Posidonio, Nicómaco de Tiro. Exponía la doctrina de las virtudes morales, con el menosprecio de las riquezas y placeres, y proponía la filosofía como preparación para la muerte y la vida futura. En él estaba enunciado también el principio universal de la felicidad: Todos los hombres desean ser felices. Cf. M. TESTARD, *S. Augustin et Ciceron* I 19-39: *La lecture «del Hortensius»* (París 1958). Sobre probables lecturas de filósofos véase A. SOLIGNAC, *Doxographies et Manuels dans la formation philosophique de S. Augustin*, en *Recherches augustiniennes* (Études Augustiniennes, París 1958) I 113-148. La lectura del *Hortensius* fue el primer paso hacia el espiritualismo, hacia la concepción de un Dios espiritual: «Desde que comencé a oír algo de la sabiduría, ya no te representaba, ¡oh Dios!, en figura de cuerpo humano» *(Conf.* 7,1).

4. La incauta avecilla

Pero hasta llegar aquí, ¡cuánta fatiga y agitación febril, cuántos engaños y desengaños! Después de una fracasada tentativa de leer los libros santos, cuyo humilde estilo le dio en rostro, cayó en el lazo de unos hombres soberbiamente delirantes, en cuyas bocas había cepos del diablo y una dulzura dolosa y pegajosa, confeccionada con las palabras del nombre de Cristo [19]. Durante este tiempo (373-382) abrazó una concepción materialista del mundo. Por espacio de nueve años se adhirió a la secta de los maniqueos [20]. La promesa de una concepción racional del mundo fue el cebo con que prendieron a Agustín, el cual no quería someterse a ningún *credo,* sino buscaba un sistema racional de certidumbres, de verdades claras, apoyadas en la razón.

"¡Oh verdad, verdad! ¡Cuán entrañablemente entonces suspiraban por Vos los meollos de mi alma cuando aquellos hombres hacían resonar vuestro nombre en mis oídos, con frecuencia y de muchas maneras, con sola su voz y con libros muchos y grandes!" [21]

"Y decían continuamente: "¡Verdad, verdad!"; y sin cesar me hablaban de ella; y la verdad jamás estaba en ellos" [22].

La promesa de una verdad sincera y desnuda vista con los ojos de la razón; las contradicciones aparentes, que se gloriaban de hallar en la Sagrada Escritura, verbigracia, en las genealogías de Cristo según San Mateo y San Lucas; la esperanza y la prisa de llegar a una visión científica de la naturaleza, de sus fenómenos y leyes; el origen del mal, explicado con la metafísica de los dos principios; la austeridad hipócrita de los maestros de la secta; el fatalismo ético, que anulaba toda responsabilidad humana, aliviando el peso moral de la conciencia culpable y legitimando todos los movimientos de la sensualidad, fueron parte para conquistarse al hijo de Mónica, impaciente y ávido de la verdad.

Mas en el fondo de esta adhesión hubo, ante todo, una indigencia profunda, una vehemencia vital, una sorda inquietud, que a todo trance aspiraba a la armonía de una solución. Agustín andaba sediento, y tenía que calmar la sed en el primer arroyo que saltase a la vista. El mismo compara el artificio de los maniqueos con el que usan los cazadores para coger a las incautas avecillas: cubren el curso de los arroyuelos del monte, y, dejando libre algún pequeño remanso, en torno a él colocan ramas envis-

[19] Ibid., III 5.
[20] *De mor. man.* XIX: PL 33,1374.
[21] *Conf.* III 6.
[22] Ibid. ibid.

cadas, para que las aves, al beber allí, queden presas en la liga: *ut non electione, sed inopia decidant* [23].

Tal fue la táctica de los maniqueos: cubrieron el manantial puro de la Verdad católica con sus calumnias, presentándola como supersticiosa, llena de contradicciones, falta de razón. Espantada de beber en la fuente, el alma de Agustín se arrojó al turbio remanso maniqueo, quedando preso en su concepción dualista del universo. El problema del mal hallaba en la doctrina de Manés una solución fácil y en apariencia satisfactoria. Todos los seres del mundo ofrecen una idéntica estructura en su composición: la materia, el reino vegetal y animal, el hombre, se componen de un doble elemento divino y substancial, procedente el uno del principio del bien y el otro del principio del mal.

Dios es un *corpus lucidum et immensum, et ego frustum de illo corpore:* Dios es un cuerpo inmenso y luminoso, y el hombre una porción de él. Las almas también se componen de partículas luminosas y oscuras, a las cuales se atribuyen, respectivamente, las ideas claras, los sentimientos nobles, las reflexiones diáfanas o los pensamientos oscuros, las pasiones turbias, la irritación, la envidia, la cólera, la lujuria. Todo lo bueno procede de un principio eterno y bueno; todo lo malo, de un principio malo y coeterno. Como si dijéramos: toda el agua clara brota de una fuente clara; toda el agua turbia mana de una fuente turbia.

Hoc enim asserunt non posse malum proferri nisi de malo [24].

Materialismo, pansiquismo, fatalismo: he aquí el fondo sistemático y unitario de la concepción maniquea del universo. Agustín halló en él pretexto para su laxismo moral: "Parecíame no ser nosotros los que pecamos, sino otra no sé qué naturaleza que peca en nosotros, y halagaba mi soberbia el estar yo fuera de culpa" [25].

De estos graves errores se hizo seguidor y propagandista cuando enseñó retórica en Tagaste y Cartago. Pero la meditación asidua le obligó a rectificar la imagen falsa del universo, pregonada por los discípulos de Manés. En primer lugar corrigió la imagen física del mundo, y le dio la matemática el apoyo firme de sus certidumbres invulnerables. Apuntó palmarias contradicciones de los maniqueos. Este era ya un portillo abierto en el edificio

[23] *De utilitate credendi* I 2: PL 42,67. Sobre el maniqueísmo cf. H. CH. PUECH, *Maniqueísmo-El fundador-La doctrina* (vers. castellana de A. Medinaveitia [Madrid 1957]); P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin* (París 1918); L. H. GRONDIJS, *Analyse du manichéisme numidien au IVe siècle*, en «Augustinus Magister» III 391-410 (París 1955); A. SOLIGNAC, *Les confessions* (B. A. XIII), p.118-138; P. MENASCE, *Augustin manichéen*, en *Freundesgabe für E. R. Curtius zum 14. April 1956*, 79-93 (Bern 1956); JOSÉ MORÁN, *El porqué del Agustín maniqueo:* «Religión y Cultura» 4 (1959) 248-261; 412-429; G. BARDY, *Manichéisme:* DTC 1856-1857; A. ADAM, *Texte zum Manichäismus* (Berlín 1954).

[24] *Contra Iul.* I 43: PL 44,670.

[25] *Conf.* V 10.

dualista. No poseían la ciencia, sino una insoportable garrulería, como lo manifestó el caso del doctor Fausto.

Siguiendo su evolución rectificó después la imagen del hombre, descubriendo el libre albedrío y la personalidad. La intuición de los actos de la propia conciencia le puso en el camino de la solución del origen del mal moral. Nuestra voluntad es la que quiere y no quiere, siendo un sujeto libre capaz de bondad o de malicia; contra la evidencia del testimonio interior no puede lucharse [26].

Mas el origen psicológico del mal no sosegaba la mente del inquieto pensador, y era necesaria una solución metafísica, para la cual se iba preparando poco a poco. Los maniqueos decían: Toda el agua clara procede de una fuente clara; toda el agua turbia mana de una fuente turbia.

Mas ¿quién había enturbiado esa corriente?

"Pero decíame con nuevo ahínco: ¿quién me creí a mí? ¿Por ventura no fue mi Dios, que no es bueno solamente, sino que es la bondad misma? ¿De dónde me vino, pues, a mí el querer el mal y no querer el bien? ¿Fue acaso por soportar castigos que fuesen merecidos? ¿Quién puso en mí, quién sembró en mí esta simiente vivaz de amarguras, siendo creado todo yo por mi Dios, que es suma dulzura? Si el diablo fue mi autor, ¿quién fue el autor del diablo? Y si fue el mismo quien, por su voluntad perversa, de ángel bueno se hizo diablo, ¿de dónde nació en él la voluntad mala por la que se hizo diablo, cuando él fue creado ángel todo bueno por un Creador que es bondad suma? En este vórtice y bullicio de pensamientos me hundía de nuevo y me asfixiaba" [27].

Lucha y jadea aquí el metafísico con el pavoroso problema del origen del mal, y acude en su ayuda un amigo suyo, Nebridio, quien le propone un dilema, que San Agustín esgrimirá después en su controversia contra Félix.

El dualismo resulta tan irracional como la lucha de dos bandos que se guerreasen y apedreasen de dos montes lejanos, sin que las piedras lanzadas por los unos tocasen a los otros. Porque una de dos: o el principio malo y adverso a Dios puede dañarle con su acción, y entonces es un dios violable, o no puede inferirle ningún golpe, y entonces el combate entre los dos no tiene razón de ser.

Este argumento le había causado gran sensación, porque ponía de manifiesto la contradicción íntima del dualismo: "Si decían los maniqueos que Vos, cualquiera que seáis, es a saber, vuestra

[26] Ibid., VII 3.
[27] *Conf.* VII 3.

substancia, aquello por lo que Vos sois, era incorruptible, todas sus afirmaciones eran falsas y execrables; si corruptible, esto era falso a vista de ojos, y a voz en cuello debía ser proclamado abominable"[28]. Así eliminaba del universo el fantasma del principio eterno del mal y comenzó a descubrir ya la armonía por todas partes, acercándose a la idea de un Dios incorpóreo. El materialismo maniqueo le había impedido forjarse la idea de un ser espiritual fuera de la categoría del espacio.

5. La ayuda de San Ambrosio

En otoño del año 383, Agustín atravesó el mar Mediterráneo por vez primera para establecerse en Roma con un ejercicio más tranquilo de su profesión. Mas al poco tiempo de llegar cayó gravemente enfermo, y, convalecido, comenzó su enseñanza para cosechar un nuevo desengaño, porque si los estudiantes de Cartago eran demasiado camorristas, los de Roma no pagaban; y, llegada la hora de hacerlo, se pasaban a otros maestros. Agustín, pues, habiendo logrado el título oficial del Prefecto, que era Símmaco, en el otoño del año 384, inició su nueva etapa profesoral en Milán.

Esta fue para el forastero africano la ciudad de la luz interior y de la fe cristiana, muy superior a Cartago en estímulos espirituales. Toda la ciudad parece que se cifraba en Ambrosio[29].

Un designio providencial lo guiaba hacia El: "Erais Vos quien me conducíais a él, sin yo saberlo, a fin de que por mediación suya, sabiéndolo yo, fuera conducido a Vos"[30]. Y comenzó pronto a ser oyente suyo. Desde el principio le cautivó la suavidad de su decir, su manera de interpretar la Escritura Santa, la elevación y firmeza de su carácter inflexible en el cumplimiento de sus deberes. La Iglesia católica brillaba en aquel pastor con atrayente resplandor. "Sólo me parecía trabajoso de llevar su celibato", dice Agustín sin vislumbrar las fuerzas de la gracia divina que le sostenían[31].

Para tres nuevas convicciones le dio fuerza y apoyo el Obispo firme al vacilante profesor. Las Escrituras divinas, desfiguradas por los maniqueos, brillaron con nueva faz ante sus ojos. Porque, siguiendo el método de la escuela alejandrina, Ambrosio le resolvió muchas de las dificultades con que los maniqueos le apartaron de creer en la palabra de Dios. Los sermones que probablemente escuchó comentando la obra de los seis días del Génesis,

[28] Ibid., VII 2.
[29] *Conf.* V 3: *Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum.*
[30] Ibid., V 13.
[31] Ibid., VI 2.

tal vez en la semana santa del año 386, le introdujeron en la nueva antropología[32], rectificando sus ideas sobre el hombre como imagen de Dios. Se le grabó para siempre la regla exegética que aplicará él mismo a la inteligencia de la Biblia: "Muchas veces oía en sus sermones al pueblo: La letra mata, pero el espíritu da vida" [33]. La consecuencia fue una idea más espiritual de Dios y del hombre, distanciándose de la doctrina maniquea.

También la firme autoridad de la Iglesia y de la palabra de Dios, en que se apoyaba San Ambrosio, fue mudando su racionalismo al observar que toda la vida humana está fundada en la fe. Y aunque todavía le hacían fuerza los argumentos de los escépticos o académicos, la sociedad humana seguía por el camino de la creencia. Y así se fue persuadiendo de que, siendo nosotros incapaces de hallar la verdad con los esfuerzos de la razón pura, tenemos necesidad de ser enseñados por un magisterio seguro, cual es el de los libros santos. "Y así comencé a creer que de ningún modo hubierais Vos dado a la Escritura una autoridad tan preponderante en toda la tierra si no hubierais querido que por ellos creyésemos en Vos, o en ellos os buscásemos" [34].

*Al mismo tiempo cultivaba su espíritu con las lecturas filosó*ficas, y así, por mediación de un amigo, llegaron a sus manos, probablemente en la primavera del año 386, unos libros que profundamente le impresionaron: las *Ennéadas* de Plotino, filósofo que gozaba de mucha estimación en los círculos intelectuales católicos de Milán, donde se cristianizaba el platonismo y se platonizaba el cristianismo [35]. En tres nombres se resume el platonismo cristiano de Milán: Mario Victorino, San Ambrosio y el sacerdote Simpliciano. "Verdad es, como dice Courcelle, que tanto Agustín como Ambrosio se imaginaban un platonismo mucho más cercano al cristianismo de lo que era en realidad" [36].

[32] Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Nouvelle édition augmentée et illustrée (Paris 1968).

[33] *Conf.* VI 5.

[34] *Conf.* VI 5.

[35] Sobre la lectura de los platónicos hay una copiosa literatura. P. Henry restableció el verdadero texto: *lectis autem Plotini*—en vez de *Platonis-paucissimis libris (De beata vita* 1,4), *Plotin et l'Occident* (Louvain 1934). Se da por seguro que leyó algunas *Ennéadas* de Plotino. Después de los estudios de W. THEILER, *Porphyrios und Augustin* (Halle 1933) p.169-201, se cree que también conoció a Porfirio, más citado que Plotino en las obras agustinianas. J. O'MEARA, *La jeunesse de S. Augustin* (Paris 1954) 169-201: *The Young Augustine* (London 1954) tiene, como Theiler, por preponderante el influjo de Porfirio. P. COURCELLE admite la lectura de ambos filósofos: *Recherches sur les Confessions* 106-138: *Litiges sur la lecture des «Libri Platonicorum» par S. Augustin:* «Augustiniana» 4 (1954) 225-239. Cf. A. SOLIGNAC: *Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du «De ordine» de S. Augustin*, en *Archives de Philosophie* 20 (Paris 1957), 446-465. *Les Confessions* I 679-689 (Paris 1962). En las p.110-111 trae las *Ennéadas*, que leyó probablemente. CH. BOYER, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de S. Augustin* (Nouvel éd., Roma 1953). Sobre ideas fundamentales tomadas del platonismo véase E. PORTALIÉ, *S. Augustin:* DTC I 2327-2328; M. F. SCIACCA, *S. Augustin et le Néoplatonisme* (Louvain 1954).

[36] *Recherches sur les Confessions* p.157 Sobre el platonismo de San Ambrosio véase P. COURCELLE, o.c., III. *Aux sermons d'Ambroise: la découverte du néoplato-*

Agustín admitió sin dificultad las aparentes armonías entre la trinidad neoplatónica y la cristiana. El *Logos* de San Juan y el del filósofo griego se daban la mano en su pensamiento. El señaló dos corrientes en los seguidores de la escuela de Plotino, que floreció en Roma a fines del siglo III. Unos, dejándose llevar de la curiosidad, se entregaban a las artes mágicas, y algunos seguían a Cristo, la persona en quien se encarna la verdad y la sabiduría de Dios [37].

Agustín buscaba lo que estos últimos, y con la lectura de algunas *Ennéadas* se encaminó hacia su hallazgo.

6. Descubre la luz interior

Se inicia, pues, el período de la metafísica religiosa y de la experiencia interior. Agustín vislumbra la cima del idealismo platónico, "verdad fundamental que no puede extinguirse jamás. Es el convencimiento de que existe un reino de la verdad más allá de los caprichos de los hombres, que las verdades tienen un valor independiente de nuestro consentimiento, que su imperio está a *una altura celestial por encima de la opinión y los deseos humanos*. Sin este convencimiento no hay independencia ni puede edificarse la cultura: sólo aquella verdad superior puede desenvolver leyes y normas que eleven al ser humano, ligándole y dirigiéndole. Este es el pensamiento fundamental de todo idealismo; éste mira siempre hacia Platón" [38].

Con el método de la filosofía platónica descubrió San Agustín tres importantes cosas: *las verdades eternas*, las normas axiológicas de todo lo verdadero, lo bello y lo santo; *la incorporeidad del espíritu humano*, en que residen, como en asiento inmediato, y *una Verdad ontológica* absoluta y fontal, última instancia de nuestros conocimientos y juicios de valor.

La filosofía neoplatónica le dio el método de la introspección y de la trascendencia o salto dialéctico a una Verdad objetiva, inmune del flujo interior de nuestra vida: "Y por esto, advertido de que volviese a mí mismo, entré en lo íntimo de mi corazón y Vos fuisteis mi guía, y púdelo hacer porque Vos me ayu-

nisme chrétien p.93-138; *Nouveaux aspects du platonisme chez S. Ambroise:* «Revue d'Études Latines» 34 (1956) 226-232; *Plotin et S. Ambroise:* «Revue de Philologie» 76 (1950) 31-45. L. Taormina, *Sant' Ambrogio e Plotino*, en *Miscellanea di studi di letteratura cristiana* 4 (1953) 41-85; A. Solignac, *Les Confessions* I 682-86; A. Mandouze, *S. Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* 457-506; P. Hadot, *Traités théologiques sur la Trinité de Marius Victorinus. Introduction* (Paris 1960).

[37] *Epist.* 119,33: PL 33,448: «Aliqui Dominum nostrum, Jesum Christum, ipsius veritatis atque sapientiae incommutabilis, quam conabantur attingere, cognoscentes gestare personam, in eius militiam transierunt». Quizá se aluda aquí sobre todo a Mario Victorino.

[38] R. Eucken, *Los grandes pensadores: su teoría de la vida* p.31 (Madrid 1914).

dasteis. Entré, y vi con el ojo tal cual de mi alma, por encima del ojo de mi alma, por encima de mi entendimiento, una luz inmutable; no ésta vulgar y visible a toda carne, ni tampoco de la misma naturaleza, sino mucho mayor, como si esta nuestra luz fuese creciéndose y haciéndose más resplandeciente y ocupase todo lugar con su grandeza. No era esto aquella luz, sino otra cosa, otra cosa muy diferente. Ni tampoco estaba sobre mi entendimiento como el aceite encima del agua, no como el cielo encima de la tierra, sino encima de mí, porque ella me hizo, y yo debajo de ella, porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad, ése la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad. ¡Oh Verdad eterna, oh verdadera caridad, oh cara eternidad! Vois sois mi Dios; a Vos de día y noche suspiro" [39].

En el capítulo XVII se describe el mismo proceso dialéctico con más detalle, pero es idéntico el contenido. Se trata de una experiencia-madre en la evolución filosófica y religiosa de Agustín, y en ella se advierten los tres momentos de la introversión neoplatónica: *aversio, introversio, conversio.* Hay una abstracción y separación de lo corpóreo y visible, una introversión en el reino íntimo, donde refulge una luz espiritual, y una conversión a Dios, Verdad primera y originaria.

San Agustín distingue muy bien en su experiencia *una luz* que se ve, *un ojo interno* con que se ve y *una altura o eminencia sobre el ojo del alma,* donde ella brilla. La luz había sido también categoría principal en el sistema maniqueo de la concepción del universo, como la forma suprema de esencia y existencia, identificada con el principio bueno. Pero la nueva luz descubierta ahora no es material como la de los maniqueos, sino de carácter enteramente espiritual, y le servirá para la representación de la divina naturaleza, porque no sólo Platón, sino el gran Profeta del Nuevo Testamento, San Juan, ha dicho: *Deus lux est:* Dios es luz. Luz superior a la usual que se revela a los ojos carnales, porque se halla sobre el ojo interior de la misma alma o la mente. La altura no es aquí categoría de lugar, sino de excelencia ontológica. Como para la visión de los cuerpos no basta el sentido ni el cuerpo, sino también se requiere una luz que bañe su superficie, de análogo modo, en la visión espiritual, las verdades eternas, por una luz superior a la mente, se muestran a los ojos interiores.

Nos hallamos en el corazón del agustinismo. El *principio de la interioridad* adquiere desde aquí un valor permanente. El re-

[39] *Conf.* VII 10. Sobre las lecturas más probables de las *Ennéadas* cf. A. SOLIGNAC, *Les Confessions* II 682-689. A. PINCHERLE, *Les sources platoniciennes de l'augustinisme:* «Augustinus Magister» III 71-102.

torno al hogar de la propia intimidad sirve para hallar a Dios y descubrir el propio espíritu y el universo. La filosofía del espíritu y la mística de todos los tiempos se apoyarán en este gran principio platónico-agustiniano. En lo interior del hombre está el carasol de las evidencias y verdades eternas y de las normas absolutas, el empalme de la eternidad y del tiempo, el título del hombre, ciudadano de dos mundos. No hay que desparramarse afuera, sino escrutar el propio tesoro interior para descubrir la verdad y el camino de la dicha.

7. "Me desperté en vuestros brazos"

Con el descubrimiento de la realidad incorpórea y del propio espíritu, Agustín se limpió para siempre de la lepra materialista y se abrió a un mundo nuevo, maravilloso, de una extensión y profundidad desconocidas. Fue como un mágico despertar en los brazos de Dios y de la Verdad: "Me desperté en vuestros brazos, y os vi infinito, de muy otra manera, y esta visión no procedía ciertamente de mi carne" [40].

Ya concebía a Dios y al alma con más aproximación. A la vez, con la nueva ontología, el universo se ofreció a sus ojos vestido de otra luz y hermosura. "Y se me manifestó claramente que son buenas las cosas que se corrompen, las cuales, si fueran soberanamente buenas, no se podrían corromper, y si no fuesen buenas, no podrían corromperse; porque si fuesen soberanamente buenas, serían incorruptibles, y si no fuesen buenas, no habría en ellas cosas que corromper. Daña la corrupción, y si no menoscabase algún bien, no dañaría" [41]. Así, todas las criaturas elevan un himno al Creador "porque le muestran digno de alabanza todas, y aun los mismos elementos discrepantes convienen con otros, y son buenos y en sí mismos son buenos" [42]. "No solamente cada cosa está bien en su lugar, sino también en su tiempo" [43].

El neoplatonismo fue una ayuda real en la ascensión dialéctica de San Agustín; pero el descubrimiento del reino superior de la hermosura y del destino espiritual del hombre, que debe aspirar a su contemplación, aumentó la tensión entre el mundo sensible e inteligible. La belleza terrena en el platonismo queda sombreada por el resplandor del ejemplar eterno, cuya visión beatifica al hombre. Así, el alma, debilitada en su conexión con el mundo externo e inmediato, por la parte superior queda como colgada de las ideas: lo de acá es un mundo crepuscular, extraño

[40] *Conf.* VII 14.
[41] *Conf.* VII 12.
[42] Ibid., VII 13.
[43] Ibid., VII 15.

y sombrío; arriba está la patria verdadera del alma. Esta aspiración a lo de arriba sublima y fortalece al espíritu, pero lo distancia de la tierra, a la que, sin embargo, está fuertemente adherido con vínculos raigales; de este modo se acrecienta la tensión entre lo superior y lo inferior, entre el peso del espíritu y el contrapeso de la carne. "*Rapiebar a te, decore tuo:* vuestra Hermosura me llevaba arrebatado a Vos, pero luego mi propia pesadumbre me arrancaba de vuestros brazos y volvía a caer a esta baja tierra con gemido. El peso que me tiraba así era el hábito de la carne" [44].

A la atracción de la hermosura sensible, particularmente de la persona humana, se añadía la tiranía del orgullo, pues el idealismo platónico dio nuevas armas y poderío a este terrible enemigo: "Yo entonces había empezado a querer parecer sabio, lleno como estaba de mi propio castigo, y no sólo no lloraba, sino que andaba hinchado con mi ciencia" [45].

El egoísmo, en su doble forma de sensualidad y de orgullo, era el peso muerto con que braceaba su espíritu para levantarse del estado de abyección en que gemía. Y por una saludable experiencia supo cuánto va de la presunción a la confesión, y la miseria "de los que ven adónde se debe ir, pero no ven por dónde", y la senda que lleva a la patria beatífica, que no sólo debe ser de lueñe mirada, sino también de dentro habitada" [46].

El neoplatonismo planteaba la unión con Dios como condición de la dicha perfecta, y Agustín debió batirse con ese problema activo y contemplativo. Pero sólo hay dos modos de unión con Dios: o subiendo lo inferior hasta lo superior y abrazándolo, o descendiendo lo superior al hombre para estrecharlo y levantarlo consigo. El neoplatonismo propone la primera solución, apelando al esfuerzo del hombre para que se desprenda de lo sensible y se una a su principio. El cristianismo enseña la segunda: el descenso de Dios a la criatura; esto es, la humildad o la humanidad divina es el principio de la ascensión o deificación humana. Porque Dios ha bajado hasta el hondón de la miseria del hombre, puede subir éste al palacio de la felicidad divina. Y la humildad de Dios es lo que no halló San Agustín en los libros de los neoplatónicos ni se hallará jamás en los libros de la razón pura. Y ella era el camino de la vida nueva. Agustín quería moverse y subir a Dios, pero la pesadumbre de su orgullo y sensualidad le inmovilizaban en el fango del egoísmo. Sólo los ojos—dos ojos como dos soles—, trascendiendo lo sensible, podían seguir débilmente la lejana vislumbre de la hermosura infinita.

[44] Ibid., VII 17.
[45] Ibid., VII 20.
[46] Ibid., ibid.

8. El Mediador

Pero aun este período de esfuerzos y recaídas lo fue madurando para la última experiencia: la conversión. Al futuro Doctor de la gracia y de la soteriología cristiana le venía bien sentir todo el *stridor catenae,* la pavorosa estridencia de los hierros de su propia cárcel, la amargura y servidumbre de la esclavitud del pecado, para que suspirase por un Redentor y la liberación fuese experimentada como gracia, es decir, como un descenso de Dios al fondo de su mazmorra. La caridad de Cristo había de soltar para siempre al amor caído y preso con el ligamen a la mujer y al propio yo, envanecido con las conquistas de la filosofía y la nueva potencia de la interioridad, revelada por el platonismo. Materialismo e idealismo debían ser superados por una más profunda experiencia y transformación. Y aquí se presenta la gracia de Cristo, la caridad o el Amor divino preveniente que redime al amor humano, perezoso y tardío: *Sero te amavi:* Tarde os amé, Hermosura tan antigua y tan nueva [47].

Y ¿cómo ha entrado esta *caritas* en la jurisdicción del *eros* caído? Por un medio o un Mediador que es Cristo, Mensajero del Amor divino en la tierra. El rompió las cadenas del cautiverio espiritual, y San Agustín pudo cantar gozoso y libre: "Rompiste mis cadenas; sacrifíqueos sacrificio de alabanza" [48].

Diversos agentes—Mónica, Ambrosio, Simpliciano, San Pablo, Ponticiano—habían preparado los caminos del Señor y allanado las dificultades de origen intelectual, y "más que cierto de Dios quería estar firme y estable en El" [49]; pero mientras el espíritu se hallaba dispuesto, remoloneaba la carne, "la tiranía de la costumbre" [50]; el hombre viejo, "ligado a la tierra" [51]. Porque la ley del pecado es la violencia de la costumbre, que arrastra y señorea el alma aunque no quiera; tiranía merecida, puesto que voluntariamente el alma hacia ella resbaló con fácil pie" [52].

En el verano del año 386, Agustín consultó a un anciano sacerdote de la curia episcopal de San Ambrosio y más tarde sucesor suyo en el cargo pastoral. En él resplandecía la gracia de Dios, dice el autor de las *Confesiones* [53]. Era Simpliciano, versado en Filosofía y de mucha experiencia espiritual. Había tenido parte en la conversión del célebre retórico Mario Victorino, que profesó la fe cristiana en Roma en el año 355, y por sus méritos de orador tenía una estatua en el Foro de la misma ciudad. La his-

[47] *Conf.* X 27.
[48] *Conf.* VIII 1.
[49] Ibid., VIII 1.
[50] Ibid., VIII 17.
[51] Ibid., VIII 5.
[52] Ibid., VIII 5.
[53] *Conf.* VIII 1: *Lucebat in eo gratia divina.*

toria de esta conversión—de un africano, de un intelectual, de un profesor de elocuencia como él—conmovió profundamente a Agustín [54]. Más tarde, Ponticiano le informó de la vida de tantos religiosos "fragantes de suave olor" y ejemplares heroicos de la castidad; la conversión de dos empleados palatinos de Tréveris fueron los revulsivos de su conciencia. Oyéndole, se sentía sobre ascuas; brillaban ante sus ojos los luceros del espíritu, los conquistadores del reino de Dios, y él estaba sumido en las tinieblas de la carne y de la sangre. Y entonces, haciendo como una disciplina con las palabras más duras, con los improperios más punzantes, se flageló a sí mismo, reprochándose su vileza y cobardía sin nombre.

Había sonado ya la hora improrrogable del cumplimiento de tantas aspiraciones; había que acabar con aquella vida triste, pesada y soñolienta. El hombre animal no tenía ya ningún asidero, si bien allá en su cubil seguía bufando y refunfuñando con las orejas gachas.

La escena del jardín dio remate a la "baraúnda hirviente de perplejidades" con la invitación de la continencia, que le llamaba a sí con mil buenos ejemplos, con la voz del niño que cantaba: "Toma, lee; toma, lee", y la lectura del Apóstol, que disipó sus últimas vacilaciones [55].

[54] De S. Simpliciano tenía una alta estima San Ambrosio. Cf. *Vita Ambrosii* de PAULINO de Milán: PL 14,45. A. PORTALUPPI, *La vita di S. Simpliciano, Vescovo di Milano* 320-400 (Milano 1923).

[55] Ibid., VIII 8. Con motivo del episodio de la voz que oyó Agustín: *Tolle, lege* (VII 12,29), se ha suscitado en nuestros días una gran polémica con ocasión de la exégesis de P. Courcelle en su libro: *Recherches sur les Confessions de S. Augustin,* prefiriendo la lectura del Códice Sessoriano, de fines del siglo VI: *audio vocem de divina domo,* se aparta de los demás que dicen: *de vicina domo.* Así la voz del niño o niña que canta sería una voz interior que le vino del cielo, invitándole a leer la Carta de San Pablo. Courcelle ha defendido esta opinión con un riquísimo aparato de erudición, dando origen a muchas réplicas. Los límites de este trabajo impiden el desarrollo del tema, sobre el cual damos la bibliografía más esencial. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin: Le «Tolle et lege»: fiction littéraire et réalité* 188-210. *Note sur le «Tolle, lege»:* «Année théologique» 11 (1951) 253-260. *Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du «Tolle, lege»:* «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 32 (1952) 171-200. *Les «Voix» dans les Confessions de S. Augustin:* «Hermes» 80 (1952) 31-46. Y en su última grande obra: *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire* (París 1963), ha sostenido la misma opinión corroborada con la iconografía del episodio: «A lo menos es claro que según la interpretación tradicional las palabras *Tolle, lege* no son palabras de niños que juegan, sino una revelación hecha por un Angel» (p.177). Defiende una interpretación simbólica también J. G. PREAUX, *Nouvelles approximations sur l'épisode augustinienne du «Tolle, lege»:* «Revue belge de Philologie et d'histoire» 33 (1955) 555-576; R. JOLY, *La scène du jardin:* «La Nouvelle Clio» 6-9 (1955-1957) p.445-447. Siguen la interpretación realista. F. CAYRÉ, *La conversión de S. Agustín: le «Tolle lege» des Confessions:* «L'Année théologique» 11 (1951) 144-151; 244-252; CH. BOYER, *Le retour a la foi de S. Augustin. Remarques sur une opinion de M. Pierre Courcelle.* «Doctor communis» 8 (1955) 1-6; H. I. MARROU, *La querelle autour du «Tolle, lege»:* «Revue d'Histoire ecclésiastique» 53 (1958) 47-57; J. J. O'MEARA, *Arripui, aperui et legi:* «Augustinus Magister» I 59-65; A. SIZCO, *Augustinus bekringsverbaal als narratio:* «Augustiniana» 4 (1954) 250-257; MICHELE PELLEGRINO, *Prendi e legi:* «Studium» 53 (Roma 1957) 500-505; A. SOLIGNAC, *Les Confessions* II 546-549.

A las profundas conmociones siguió la seguridad, la bonanza interior, hecha de certidumbres decisivas en el destino de su vida. "Al instante, como si una gran luz de seguridad se hubiera infundido en mi corazón, todas las tinieblas de mi vida huyeron". Se había operado la conversión con los efectos señalados en el siguiente pasaje: "Me habíais convertido a Vos tan plenamente, que ya no buscaba esposa ni perseguía esperanza alguna del siglo, colocándome en aquella regla de fe en la cual una añeja revelación vuestra habíame mostrado a mi madre" [56].

He aquí la transformación espiritual de San Agustín; su vida cambia totalmente de dirección, porque se ha llenado de un contenido nuevo; libre ya de la tiranía de la concupiscencia y de la esperanza del siglo, con plena adhesión abraza la verdad católica, regla de toda conducta digna de la criatura racional. Liberación de la servidumbre de las pasiones, adhesión a Cristo y organización de la vida según su doctrina: tales son los frutos de la conversión de Agustín.

9. Conversión

Pero la crítica moderna ha pretendido demoler este concepto tradicionalista de la conversión agustiniana, socavando la veracidad del relato de las *Confesiones.* Su valor documental ha suscitado una polémica, en que han intervenido críticos de valía por ambas partes: la conservadora y la racionalista. Sustancialmente, los argumentos contra el valor documental de la autobiografía agustiniana se reducen a lo siguiente: San Agustín nos ha dejado relatos divergentes de su conversión [57].

La diversidad de los relatos denuncia una imposibilidad psicológica: el convertido según los *Diálogos* no puede ser el convertido según las *Confesiones.* Estas, redactadas unos doce años después de los acontecimientos que narran, han dado un nuevo colorido a los hechos. No son propiamente historia, sino más bien un libro de "Dichtung und Wahrheit", un libro de poesía y de verdad, de meditaciones soteriológicas y de narraciones acomodadas a una intención y prejuicio teológico. La conversión de Agustín hay que estudiarla a la lumbre que proyectan los *Diálogos* de Casiciaco: allí habla el recién converso, no el polemista y el teólogo. Y ¿cómo aparece a los ojos de estos críticos el solitario de Casiciaco? Como un simple discípulo de Plotino, no como un seguidor de Cristo; es un neófito de la filosofía, del arte, de la

[56] Ibid., VIII 12.

[57] *Contra acad.* II 2,5: PL 32,921; *De vita beata* I 1,4; ibid., 961; *De util. cred.* I 8,20: PL 42,78-79.

escuela de la sabiduría antigua, no un verdadero catecúmeno de la Iglesia católica. Propiamente no puede hablarse de conversión, sino de una evolución espiritual, de un germen de convicciones filosóficas que han impreso nueva orientación a su vida y siguen su lento desarrollo. Las *Confesiones* están bañadas con la proyección de una luz teológica posterior. El Doctor de la gracia quiere a todo trance triunfar con su tesis, y adapta los hechos para su fin. Así, por ejemplo, según ellas, la conversión tuvo un matiz cristológico intenso. Agustín se disminuye a sí mismo para que crezca Cristo. Pero las ideas cristológicas y soteriológicas agustinianas son de más tardía asimilación, y en los *Diálogos* no hay vestigio de ellas. El Cristo de Casiciaco es un *magister veritatis,* un modelo de vida moral o, a lo más, un *topos uranios,* el mundo de las razones ideales de las cosas; todo menos el Cristo íntimo de las *Confesiones,* salvador y libertador de las almas con su gracia. Cristo ha influido poco en el retorno de Agustín a Dios, lo cual hace sospechar que el relato de las *Confesiones* es un precipitado teológico de tardía elaboración. En los *Diálogos* apenas hay cristianismo; todo es arte y filosofía, con un tinte místico derivado del neoplatonismo.

Las discordancias entre las primeras y segundas confesiones de Agustín, en otras palabras, entre los *Diálogos* de Casiciaco y los trece libros de las *Confesiones,* han dado origen a una literatura copiosa, que sigue en auge. Sólo puedo aludir rápidamente a ella. En realidad, se trata del valor histórico de las *Confesiones,* discutido por dos bandos. El P. Portalié, hablando de los *Diálogos,* dice "que no es un platónico quien allí habla, sino un cristiano, o, más exactamente, uno y otro" [58].

Responde sin duda con esto a críticos como Harnack (1886), G. Boissier (1888), Loofs (1897), Gourdon (1900), Becker (1908), W. Thimme (1908) y a otros según los cuales los *Diálogos* no revelan un Agustín convertido a la fe cristiana, sino un filósofo platónico, para quien Cristo es un maestro de sabiduría, no un Mediador de salvación, *un Platon des foules,* como diría Próspero Alfaric, que en 1918 volvió a esta tesis con una eruditísima obra, llamando la atención de los críticos. Después de un período maniqueo, al que siguió otro en que se abrazó al escepticismo académico, Agustín se convirtió intelectual y moralmente al neoplatonismo, y a este período corresponden o responden las conversaciones de Casiciaco.

Contra esta corriente crítica y negativa hay otra contraria representada por Wörter (1892), Lejay (1892), Portalié (1903),

[58] DTC I 2273-2272.

Mausbach (1909), G. Legrand (1911), Luis Bertrand (1913), W. Montgomery (1914), J. Hessen (1916), Batiffol (1917). En 1920 el P. Ch. Boyer combatió la tesis de P. Alfaric con su gran estudio: *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*[59], donde llegaba a la conclusión: "La opinión tan extendida, según la cual Agustín se hizo neoplatónico sin ninguna intervención del cristianismo, y que después fue guiado a la fe por el neoplatonismo, nos parece un error"[60]. Todavía no se han armonizado todas las tendencias, pero sí ha perdido fuerza la oposición entre el testimonio de los *Diálogos* y las *Confesiones*, si bien no falta quien retrase la conversión agustiniana hasta la ordenación sacerdotal[61]. Están por la historicidad de las *Confesiones* Helene Gros, P. Courcelle, O'Meara, Nörregaard[62].

A. Solignac, después de un nuevo estudio comparativo, resume su parecer: "Un serio examen del cristianismo de los *Diálogos* manifiesta su conformidad con el cristianismo auténtico, en cuanto se puede esperar de un convertido que no se ha beneficiado aún de la catequesis bautismal"[63].

También conviene tener en cuenta las investigaciones recientes de Olivier du Roy sobre las ideas trinitarias en los primeros escritos, y de R. Holte sobre la sabiduría y bienaventuranza[64]. Mas adviértase que, aun admitiendo la historicidad de los *Diálogos* y de las *Confesiones*, se puede matizar la creencia en ella con ciertos límites que imponen la índole de esos trabajos. Así, O'Meara da su parte de ficción a la composición a los *Diálogos*[65]. A. Mandouze admite también que hubo conversaciones reales en Casiciaco entre Agustín y sus discípulos, pero al darles la última revisión recibieron sus retoques y añadiduras[66].

Los *Diálogos*, pues, y las *Confesiones*, siendo obras muy di-

[59] 2.ª ed. en 1953 (Roma).

[60] O.c., p.107.

[61] Tal es la opinión de M. Piganiol, que todavía habla de la deformación retórica e insinceridad de las *Confesiones* en *L'empire Romain* (París 1947).

[62] MICHELE PELLEGRINO: *Le «Confessioni» di S. Agostino* 161-174 (Roma 1956). HELENE GROS, *La valeur documentaire des Confessions*. Edit. de «La Vie spirituelle» (París 1930); P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* p.255-58; O'MEARA, *La jeunesse de S. Augustin* (París 1958) p.227-251. *Neo-platonisme in the conversion of S. Augustine*: «Dominican Studies» 3 (Oxford 1950) 331-343; NÖRREGAARD, *Augustins Bekehrung* (Tübingen 1923); U. M. MANUCCI, *La conversione di S. Agostino e la critica recente*: «Miscellanea Agostiniana» II (Roma 1931) 23-48; F. BOLGIANI, *La conversione di S. Agostino e il libro VIII delle Confessioni* (Torino 1956); S. B. FEMIANO, *Reflessioni critiche sulla conversione di Santo Agostino* (Roma 1951).

[63] *Les Confessions* I p.65.

[64] OLIVIER DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin* (París 1966) p.109-196 (Études Augustiniennes). RAGNAR HOLTE, *Béatitude et Sagesse. S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* p.73-153 (París 1962) (Études Augustiniennes).

[65] *La jeunesse de S. Augustin*, par MME. J. I. MARROU (París 1958). Es la traducción del inglés: *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion* (Londres 1954).

[66] A. MANDOUZE, *Saint Augustin: L'aventure de la raison et de la grâce* p.131 (Études Augustiniennes, París 1968).

versas por su índole, su fondo y forma, no se contradicen. En aquéllos se ven los efectos de la conversión; en éstas se describe minuciosamente. Agustín en Casiciaco no es un neófito de la filosofía neoplatónica simplemente, sino también un cristiano, un convertido en el sentido religioso y bíblico de la palabra [67]. Ciertamente le mueve un impulso vigoroso emanado del idealismo filosófico, el cual debe contarse entre las ideas-fuerzas que le guiaron hacia el cristianismo. Pero la conversión entraña un cambio psicológico profundo, el descubrimiento de un nuevo reino de valores, el paso de un estado inferior a otro más perfecto, la regresión al principio de quien se ha separado por un desvío culpable la criatura racional, la renovación del ser interno, que se hace más amplio y sólido. No es mera contemplación, sino acción y contemplación a la par. A la esterilidad, larga espera e incertidumbres de la época anterior sigue un dinamismo brioso. Fenómeno de un orden religioso, su causa principal es la acción sobrenatural de Dios o la gracia.

Para describir la conversión agustiniana parecen escritas estas palabras: "Una conversión supone tres etapas: primera, un estado anterior de dispersión y desorden; segunda, un estado intermedio de crisis; tercera, un estado de orden y de unidad en el alma" [68]. Las tres etapas tienen un realce extraordinario en la conversión de San Agustín. Lo mismo la psicología de la dispersión íntima que la crisis y la solución, como el estado de equilibrio espiritual, conseguido por la unión con Dios, hallan en las *Confesiones* las fórmulas más pintorescas de expresión y contenido.

Lo que da en parte a la conversión de San Agustín un aspecto de evolución homogénea es la multitud de elementos antiguos incorporados a la síntesis de la vida nueva. Así, en Casiciaco se mantiene tenso el ideal del sabio antiguo y persevera el nudo central del pensamiento platónico.

Es decir, en la conversión hay un fenómeno de continuidad y otro de rotura, advertidos por los favorecidos con la gracia de Dios. Así escribe Teodoro de la Rive: "Al entrar en la Iglesia yo no rompí con mi fe antigua, sino la completé, la perfeccioné, dándole lo que siempre le faltó: una base sólida y una sanción superior. Rechazaba del cristianismo protestante la parte protestante y retenía la parte cristiana, que es la parte verdadera" [69].

La conversión no significa, pues, un vacío absoluto de lo antiguo y el principio de una plenitud nueva. No se destruye ente-

[67] En Casiciaco tenía Agustín ideas precisas sobre la conversión cristiana. Cf. H. Gros, *La valeur documentaire des Confessions de S. Augustin* p.96.
[68] H. Gros, ibid., p.46.
[69] *De Genève à Rome* p.169.

ramente la casa ni se tira por la ventana todo el mobiliario interior. El piso humano, en lo que tiene de sano, fuerte, hermoso, queda en pie, si bien es embellecido, ampliado y solidificado para levantarse sobre él el nuevo piso sobrenatural. La aspiración a la verdad, al bien, a la felicidad, el mismo descontento del mal que se padece, son bienes raíces del espíritu que no se anulan, antes bien se acendran y ennoblecen y se lanzan en busca de una realidad mejor, más profunda y verdadera. Agustín humano no desaparece bajo Agustín cristiano. Agustín, cargado con los mejores tesoros de la sabiduría antigua, no tiene que despojarse de ellos al pasar por la puerta de la Iglesia católica. Bien vendrá el oro viejo para los cálices y candelabros del nuevo templo del Señor.

Pero de este hecho no se deduce que no haya habido un cambio radical en el aspirante a la nueva fe, como si la escena del huerto de Milán no hubiera ocurrido. Un profundo cambio se ha realizado en Agustín, y por eso puede hablarse de verdadera conversión.

Primeramente *un cambio en las ideas,* porque se ha adherido al cristianismo en lo que le ofrecía de más repugnante cuando discurría como discípulo de Platón: la Encarnación del Hijo de Dios. *Diálogos* y *Confesiones* concuerdan en este punto. El neoplatonismo no le enseñó la humildad del Verbo de Dios, y por lo mismo era impotente para curarle de su orgullo. El cambio de ideas fue lento y progresivo. No puede precisarse cuándo desechó el error o herejía de Fotino sobre la Encarnación y abrazó la verdad católica [70]. Sin duda, éste fue un motivo de retardo para la conversión.

En segundo lugar hubo *un cambio de afectos,* de la estimación general de la vida, dirigida antes a lo terreno y ahora movida por una fuerza superior a lo celeste y eterno. En muchos casos se distinguen los dos cambios: puede anticiparse una convicción religiosa sin que la voluntad la siga inmediatamente, porque el afecto—*tardus affectus* [71], diría San Agustín—no tiene la misma ligereza que el pensamiento. En nuestro convertido, el cambio de la voluntad consistió en la conquista de "un querer recio y entero" [72], es decir, en un fenómeno de unificación de lo que antes se hallaba disperso. Las diversas tendencias fueron reducidas a unidad por una potencia superior.

[70] *Conf.* VII 19.
[71] *En. in ps. 118,* serm.8,4: PL 37,1522.
[72] Ibid., VIII 8.

10. Milagro del amor

San Agustín ha visto lo maravilloso de su transformación sobre todo en este cambio o liberación de los deseos contrarios, que disipaban su voluntad, frustrando todos sus esfuerzos. "Cómo me eximisteis del vínculo del deseo carnal, que muy estrechamente me tenía atado, y de la servidumbre, y bullicio, y tráfago de los negocios temporales contaré ahora y confesaré vuestro nombre, Señor, ayudador y redentor mío" [73].

El amor divino venció al amor de la criatura, alzándose con el poder del alma y edificando la pequeña ciudad de Dios, miniatura y dibujo de la grande. El amor tiene, pues, la última palabra en la transformación de los hombres. Para vencer un amor, sólo es valiente otro amor de más empuje y gallardía. Por eso San Agustín consideraba su conversión como un milagro del amor misericordioso, que rompió las cadenas de su cautiverio: como una infusión de dulzura y suavidad, *vera et summa suavitas omni voluptate dulcior* [74], que dejaba atrás todas las mieles y dulzuras creadas. Era el saboreo de la *voluptas Creatoris,* de tanta significación en la psicología de la gracia y del hombre nuevo. Se trata de una especie de *Lustprinzip*—permítase la expresión freudiana—de un orden espiritual, con que mueve el Creador a sus criaturas racionales para respetar el libre albedrío.

Con lo anteriormente expuesto se pueden resolver algunas divergencias señaladas entre el relato de las *Confesiones* y los fragmentos autobiográficos que nos ha dejado en otros libros. Así, en el que inserta en *De utilitate credendi* [75] se describe su evolución religiosa como un proceso intelectual, muy adaptado

[73] Ibid., VIII 6. M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino* 21-26 (Roma 1956).
A. Solignac caracteriza de este modo la conversión de San Agustín:
1. Hay, desde luego, una conversión en *el sentido psicológico* de la palabra: el derrocamiento de una manera de pensar y de vivir, el cambio del espíritu y del corazón.
2. Hay también una conversión en *el sentido moral* de la palabra. No sólo hay una rotura con lo pasado, sino también un juicio descargado sobre la vida anterior, una retractación que implica un aspecto doloroso en que la catequesis va a imprimir el sello del arrepentimiento.
3. En fin, hay una conversión en *el sentido teológico y espiritual* de la palabra. La fe triunfa en todo, se apodera de la razón misma para amplificarla y guiarla. Además, no es a un cristianismo de libre examen, sino a una Iglesia espiritual a la que San Agustín entrega sus riendas, a una Iglesia jerárquica y sacramental. *Les Confessions. Introd.* 82-84.

[74] Ibid., XI 1.

[75] Véase BAC: *Obras de San Agustín* IV 821-897. San Agustín concibe la conversión como mudanza: *Serm.* 311,7: PL 38,1416: *Mutati sunt piscatores, mutati sunt postea etiam plurimi senatores: mutatus est Cyprianus, eius hodie memoriam frequentamus.* Realmente, esta *mutatio* de la conversión hay que entenderla según el famoso texto de las *Confesiones* VII 10: *Cibus sum grandium: cresce et manducabis me: nec tu me in te mutabis, sed tu mutaberis in me.* Dios es el manjar espiritual que convierte o *deifica* al hombre, mudándole y dándole condiciones superiores al hombre puro.

a la naturaleza del libro y al fin que se propone, cual es ponderar el valor de la creencia. Ya se ha indicado el dualismo o divergencia entre la marcha dialéctica del espíritu y la del afecto o voluntad. Aun terminado un proceso de convicción religiosa, el hombre puede continuar largo tiempo sin moverse de sus posiciones antiguas, vacilante entre el nuevo ideal y la inveterada flaqueza de la costumbre. Este dualismo lo ha expresado muy bien otro gran convertido y genio religioso, Newman: "Se acerca a la Iglesia con la luz de la razón; se entra en ella con la luz del Espíritu Santo". La inteligencia tiene su proceso propio, diverso del de la voluntad, aunque la conversión sea un fenómeno integral y complejo, por lo cual se pueden discernir e iluminar separadamente ambos procesos, y esto es lo que ha hecho San Agustín. En el libro acerca del valor de la creencia ha desintegrado el proceso dialéctico del fenómeno total, resultando de ahí una descripción incompleta, pero no contradictoria, con el testimonio de las *Confesiones,* pues quería señalar a Honorato un camino de luz y le interesaba el aspecto intelectivo de su conversión. Identificar este aspecto parcial con el fenómeno integral de la conversión ha sido el error de la crítica racionalista. Y allí no hay un todo, sino una parte, racionalmente separable del conjunto.

El haber descrito, pues, la conversión como un movimiento dialéctico no significa que se reduzca a pura evolución intelectual. Los *Diálogos* deben completarse con el relato de las *Confesiones,* cuyo valor histórico es indiscutible.

Mas para determinar mejor la naturaleza del cambio operado en la conversión nótese que, en sentido teológico, ella se realizó con la recepción del bautismo, el cual produce la verdadera transformación ontológica del hombre, perdonando sus pecados y revistiéndole de Cristo con la gracia santificante. Del agua bautismal surge la *nova creatura,* en el sentido paulino, producida por la fe y el sacramento: *Mutans animam meam fide et sacramento,* dice San Agustín aludiendo a la maravillosa mudanza de su ser [76]. En el Sábado Santo—24 de abril—del año 387 Aurelio Agustín fue bautizado en Milán por San Ambrosio, acompañándole su hijo Adeodato y su amigo Alipio. En las siguientes palabras del Santo podemos hallar los verdaderos motivos de su adhesión al cristianismo: "El que por la bienaventuranza eterna y el descanso perpetuo que se promete a los santos se quiere hacer cristiano, para evitar el castigo del fuego sempiterno con el diablo y entrar en el reino perdurable de Cristo, ése es verdadero cristiano" [77].

En resumen: todo el organismo humano, en su complejo in-

[76] *Conf.* X 3,4.
[77] *De cat. rud.* XVII 27: PL 40,331.

telectivo, volitivo y ejecutivo, recibe una nueva fuerza y consagración. San Agustín piensa, ama y obra de un modo muy superior al de antes. Y eso es la conversión, en el sentido católico de la palabra [78].

[78] Sobre la evolución de San Agustín y su conversión a la fe, véase a U. MANUCCI, *La conversione di S. Agostino e la critica recente:* «Miscellanea Agostiniana», vol.2 (Roma 1931) p.23-47; K. ADAM, *Die geistige Entwichklung des Hl. Augustinus* (Tübingen 1931). Cf. Bibliografía final: CH. BOYER, o.c. Más reciente es aún la disertación de M. P. GARWEY, *Saint Augustine christian or neoplatonisch? From his retreat at Cassiciacum until his ordination at Hippo* (Milwaukee, U. S. A. 1939).

II

LA VIDA DE SIEMPRE

1. El ideal monástico

San Agustín es un gran genio mixto de acción y contemplación, abrasado por el supremo interés de salvar almas. La contemplación se desposa en él con un amor vigilante en servicio de la comunidad cristiana. Tal es la ley fundamental del cristianismo. Sus genios y sus héroes religiosos, entregados al sondeo del mundo del espíritu, son los que más han trabajado por los hermanos para mejorar y exaltar su existencia terrena, porque la santidad engendra un doble vínculo de unión con Dios y los hombres. El Santo no es antisocial, sino el más cordial y humano de los hombres, el que quiere transformarlos y deificarlos para ofrecerlos a Cristo como trofeos de su poder.

Esta ley reguló la vida de San Agustín. Incorporado a la Iglesia por el bautismo, supo ser, como pocos, universal y católico por su pensamiento, por su amor y su acción en pro de la comunidad cristiana y humana.

Recibido, pues, el bautismo, emprendió el Santo la vuelta a su tierra natal, deteniéndose en Ostia Tiberina para embarcarse. Y allí Santa Mónica se separó del hijo amadísimo. Cumplidos sus deseos, ningún lazo la detenía en la tierra, y fácilmente podía remontar el vuelo a la eternidad. Apartados del ruido mundano, estaban un día asomados a una ventana que daba a un huerto, conversando entre sí con gran dulzura de la Luz de la verdad presente en sus almas, y tuvieron la dicha de beber en los raudales del manantial divino, porque, subiendo gradualmente por la escala de las criaturas, llegaron a aquella región de la abundancia donde el Señor apacienta a los suyos con el pábulo de la verdad. Y en aquel sabroso coloquio, la madre dijo al fruto de sus lágrimas: "Por lo que atañe a mí, ninguna cosa me deleita en este mundo; una sola cosa había por la cual yo deseaba detenerme un poco en él, y era la de verte cristiano católico antes que muriese. Con creces ha coronado Dios este deseo mío, pues te veo siervo suyo, con absoluto desdén de la felicidad terrena. ¿Qué hago yo aquí?" [1]. A los pocos días le asaltó la fiebre y se acostó;

[1] *Conf.* IX 10.

y "al día noveno de su dolencia, y a los cincuenta y seis años de edad y a los treinta y tres años de la mía, aquella alma religiosa y pía fue soltada de la cárcel y de los hierros de este cuerpo" [2].

Agustín dio sepultura cristiana a sus despojos mortales, y después de un retorno y no muy larga permanencia en Roma, navegó hacia su país con Adeodato y Alipio. *Alii ivimus, et alii redivimus,* dirá más tarde el Santo [3]. Volvía trocado enteramente, es decir, convertido.

En Tagaste, uno de los primeros cuidados fue el organizar la vida monástica. La visita de los monasterios de Milán y de Roma y el conocimiento del monacato antiguo le sirvieron de orientación y guía. Su ideal monástico, según advierte bien P. de Monceaux, comprendía tres elementos: *un elemento ideal,* o el recuerdo de la comunidad primitiva de Jerusalén, tal como la describen los Hechos de los Apóstoles; *un elemento real,* el recuerdo de los monasterios visitados en Italia; *un elemento personal,* su antiguo ideal del ascetismo y de la vida común, asociada al retiro y al estudio en compañía de otros amantes de la sabiduría. De la combinación de los tres elementos nació el programa ascético de San Agustín [4].

Enajenado el pequeño patrimonio, con algunos de sus antiguos amigos y postulantes de última hora, formó en Tagaste el primer monasterio con una vida de plegaria, de estudio, penitencia y buenas obras.

Vivir para Dios: tal fue el ideal de San Agustín y sus compañeros. Se suavizó el ascetismo de los antiguos monjes con un programa de cultura y de apostolado, y comenzó a lucir ya el gran candelabro agustiniano en provecho de las almas. Por eso a los tres años Agustín tuvo que abandonar el primer nido monástico, para fundar otro en Hipona, porque el Obispo de esta ciudad, Valerio, lo asoció a su catedral, ordenándole sacerdote. Fue a Hipona para atraer al servicio divino a un rico de la ciudad, y entró en la iglesia cuando el Obispo exponía al pueblo la necesidad de escoger a un sacerdote auxiliar, idóneo para la instrucción y pre-

[2] Ibid., IX 11.

[3] *In ps.* 36, serm. 3,19: PL 36,394.

[4] En los últimos años, los estudios sobre el monaquismo de San Agustín han alcanzado un grande desarrollo. Menciono en primer lugar la magnífica edición en dos volúmenes de la Regla del P. LUC VERHEIJEN: *La Règle de Saint Augustin* I, *Tradition manuscrite,* 477 págs.; II, *Recherches historiques,* 258 págs. (Études Augustiniennes. París 1967); A. MANRIQUE, *La vida monástica en San Agustín:* Enchiridion histórico-doctrinal y Regla (El Escorial 1959): *Teología agustiniana de la vida religiosa* (El Escorial 1964); J. GAVIGAN, *De vita monastica in Africa Septentrional inde a temporibus Sti. usque ad invasionem arabum* (Roma 1962); A. ZUMKELLER, *Das Monchtum des Hl. Augustinus* (Würzburg 1964). *Die Regel des Hl. Augustinus - Mit Einführung und Erklärung* (Würzburg 1956); LOPE CILLERUELO, *El monacato de San Agustín* (Valladolid 1966); PAUL MONCEAUX, *Saint Augustin et Saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme:* «Miscellanea Agostiniana» II; A. MANDOUZE, *Saint Augustin: L'aventure de la raison et de la grâce* 165-242.

dicación de la divina palabra, y los fieles, que ya conocían el modo de vivir y las cualidades del monje de Tagaste, lo apresaron y presentaron al Obispo para que le impusiera las manos, consagrándole ministro del Señor [5].

En Hipona combinó el sacerdocio con la vida monástica, fundando un monasterio en un huerto que le regaló el Obispo Valerio [6]. Nuevos discípulos atraídos por la buena fama del Santo abrazaron la vida común y vivieron bajo su autoridad y magisterio.

Al ser nombrado Obispo auxiliar de Valerio en el año 391, por causa de las exigencias del nuevo cargo se trasladó del monasterio, pero introdujo la vida monástica en la sede episcopal [7].

Pío XI, en su encíclica del XV centenario de la muerte de San Agustín (20 de abril de 1930), perfila así la fisonomía del nuevo monasterio: "Los sacerdotes de Hipona renunciaban por regla a su patrimonio, llevando en comunidad una vida retirada del mundo, de sus placeres y lujo, pero sin austeridad ni rigores especiales, con el fin de cumplir los deberes de caridad con Dios y con el prójimo" [8].

La casa del Pastor de Hipona era un verdadero seminario, plantel fecundo de donde salían obispos y fundadores de monasterios. Se veían allí clérigos de todas clases: acólitos, lectores, subdiáconos, diáconos y sacerdotes. No ordenaba sacerdote a ninguno que no habitase con él [9].

Aquellos primitivos monasterios fueron centro de contemplación y de acción apostólica. Un reflejo de su fervor especulativo y religioso es el libro de las 83 cuestiones [10], que le fueron propuestas por los religiosos para que las resolviese. Se discutían allí los más arduos problemas sobre Dios, sobre el libre albedrío, la providencia y la ciencia divina; sobre las ideas ejemplares, sobre el mal, sobre la Trinidad, sobre las diferencias de los pecados, sobre la moral de Cicerón, sobre el Verbo divino, sobre múltiples cuestiones de ambos Testamentos, etc. Mérito singularísimo de San Agustín es el haber infundido en la vida monástica del cristianismo un soplo ardiente de especulación y de amor a la cultura. Siendo Obispo recogió todas aquellas hojas volanderas en que respondía a los religiosos y formó un volumen [11].

[5] POSIDIO, *Vita S. Augustin Episcopi* IV: PL 32,36-37. Fue el año 391.
[6] *Serm.* 355,1,2: PL 39,1569.
[7] *Serm.* 355,2: PL 39,1570.
[8] Encicl. *Ad salutem humani generis,* 30 de abril de 1930.
[9] *Serm.* 355,6: PL 39,1573. P. GUILLOUX, o.c., p.221. «La manera de vivir de los monjes de Hipona inspiró la organización de las grandes abadías, que durante la Edad Media aseguraron el oficio canónico y el servicio pastoral de las catedrales, sobre todo en Inglaterra y Alemania.» D. BESSE, cit. por M. MELLET, *L'itinéraire et l'idéal monastiques de S. Augustin* p.37.
[10] *De diversis quaestionibus octoginta tribus:* PL 40,11-100.
[11] *Retract.* I 26: PL 32,624.

Un maestro medieval—Casiodoro—apreciará grandemente el libro, como lleno de maravillosa ponderación [12].

Como rector perpetuo del Seminario, San Agustín se esmeró siempre por la buena formación del clero. Hacía vida común con él, sin permitirse ningún lujo ni excepción en su trato y vestido ni admitir regalos que pudieran dar motivo de hablillas al vulgo. A los estudios monásticos y clericales dio un gran impulso, por haber "reconciliado el cenobitismo con la literatura y la ciencia" (P. Monceaux), "con una innovación intelectual que anuncia la epopeya intelectual de los monasterios benedictinos de la Alta Edad Media y de las Ordenes mendicantes de Santo Domingo y San Francisco" [13].

El estudio de la Sagrada Escritura en primer lugar y luego el de las artes liberales formaba parte de la *ratio studiorum*, según la bosquejó el Santo en los libros *De Ordine* y *De Doctrina Christiana*, fijando el programa de la cultura eclesiástica de la Edad Media. También se esforzaba con interés por la formación y enriquecimiento de las bibliotecas monásticas, porque sabía que la cultura era un arma de apostolado para la defensa de la Iglesia y el combate de las herejías.

Pero la actividad de San Agustín tenía que desbordarse fuera del ámbito de su seminario episcopal. Con la plenitud del sacerdocio ya no se pertenece a sí mismo, sino a todos. Seguir paso a paso las múltiples tareas del Obispo sería historia de nunca acabar. Por otra parte, en la sucesión de los volúmenes de esta biblioteca agustiniana se irá mostrando un San Agustín cada vez más rico y complejo. Yo me limitaré a ponderar algunos aspectos y ocupaciones, que llenan enteramente la vida de San Agustín, magnífica y tremenda vida de campaña al fuego graneado de todas las ideas anticristianas.

2. Sacerdote de Cristo

Probablemente en la primavera del año 395 fue consagrado obispo por el Primado de Numidia, Megalio.

Desde el principio se esforzó por realizar el concepto cabal del sacerdote de Cristo. Y el sacerdote era para él un vaso sagrado ungido por el Señor y lleno de divinas joyas y preciosidades: el Evangelio, los sacramentos, la gracia. Su misión es dispensar a los hombres estos divinos tesoros con omnímoda dedicación y generosidad. El amor a Cristo y la cristiandad le dominó enteramente, armonizando o reduciendo a unidad todas las pasiones.

[12] *De inst. div. lit.* 16: PL 70,1133.
[13] Mellet, ibid., p.124.

Y con el amor le agitaba una especie de terror sagrado de su responsabilidad ministerial. El episcopado es "un gran trabajo, un grave peso, una cuesta difícil" [14]. Sobre todo en los sermones del aniversario de la ordenación episcopal, en que el Santo hacía examen particular de conciencia, asoma el íntimo terror a que me refiero:

Suo timore nos terruit [15]. *Evangelium me terret* [16]. *Sed terret Evangelium* [17]. *Ubi me terret quod vobis sum* [18]. *Timeo tacere, praedicare cogor; territus terreo* [19].

Tiene que blandir la espada del terror, porque él también está aterrado. Al leer estos pasajes, pudiera creerse que el alma de San Agustín está dominada por un divino terrorismo, y que como a Beethoven moribundo toda su música le producía terror, así el gran Obispo vive bajo el encanto y el espanto musical de su palabra. Pero las citadas expresiones manifiestan el sentimiento de la responsabilidad por la misión de salvar almas.

La difícil tensión entre el amor y el temor hizo de San Agustín uno de los Obispos más ejemplares de la cristiandad de todos los tiempos. Nadie le podrá calificar gráficamente como un *faeneus custos in vinea* [20], como un espantajo de la viña del Señor.

Al morir Valerio en el año 396 asumió él toda la jurisdicción pastoral de la diócesis de Hipona. Tenía cuarenta y dos años de edad y se hallaba en la plena floración de su genio y de su entusiasmo religioso.

San Posidio escribió a este propósito: "Acababa de ser puesta en el candelabro una gran luz, con que toda la casa iba a ser iluminada. La Iglesia de Africa, largo tiempo humillada por los donatistas, podía al fin levantar la cabeza" [21].

Sobre él pesa ya la responsabilidad del jefe, del guía, del centro de la vida cristiana dentro y fuera de la diócesis. Tiene que ser todo ojos, todo oídos, todo pies, todo manos, todo corazón para todos.

Una ocupación suya molestísima era la administración de los bienes temporales de la Iglesia que se destinaban a los pobres. San Agustín rehuía por temperamento de toda injerencia en lo material, pero como a Obispo le tocaba a él intervenir en mil asuntos relacionados con los bienes eclesiásticos, sobre todo después de la confiscación con que se multó a los donatistas, cu-

[14] *Serm.* 178,1: PL 38,961.
[15] *Serm.* 178,1: PL 38,961.
[16] *Serm.* 339,3,4: PL 38,1481.
[17] *Serm.* 339,4: PL 38,1484.
[18] *Serm.* 340,1: PL 38,1484.
[19] *Serm.* 40,5: PL 38,245; MA, Frang. II 199.
[20] MA, Guelf. XXXIII, 503.
[21] *Vita* 7-8: PL 32,39.

yas propiedades pasaron a la administración de la Iglesia católica. El mostró siempre un gran desinterés y despego de lo material; con todo, malas lenguas le tildaban de lo contrario, obligándole a defenderse en la iglesia: "¿Acaso pensáis que son mías esas haciendas? *Villae istae non sunt Augustini*" [22].

Otras veces la murmuración arreciaba de la parte contraria: Es demasiado desinteresado ese Obispo; no se preocupa de los intereses de la Iglesia y rehúsa los legados; o fácilmente devuelve los bienes a quien los reclama, después de haberlos cedido en donación con todas las de la ley.

Por otra parte, es un manirroto y bonachón: todo se le va de las manos: *Episcopus Augustinus de bonitate sua donat totum, non suscipit* [23].

Sin duda ninguna, San Agustín era un gran limosnero, por una parte, y por otra, muy circunspecto para recibir legados, testamentos, etc. No quería pleitos ni enredos para su Iglesia [24].

La administración temporal de los bienes eclesiásticos fue una de las cruces más pesadas, lo mismo que la de la justicia, que por disposición imperial iba aneja a los Obispos, por ser jueces ordinarios en lo contencioso. Ya el Emperador Constantino había reconocido el fuero episcopal para los que querían someterse a su fallo. Un gran número de cristianos, para evitar las largas y costosas formalidades de los tribunales civiles, a fines del siglo IV y principios del V preferían los procedimientos eclesiásticos, más rápidos y sencillos [25].

San Agustín, por su perspicacia, su rectitud y bondad, se había granjeado muchas simpatías, y su tribunal se vio rodeado de toda clase de personas. Frecuentemente se le iba toda la mañana en sentenciar sobre pleitos, que en los días de ayuno se alargaban hasta la tarde sin ninguna interrupción. Allí salían a relucir las historias de siempre: cuestiones por las paredes divisorias, por las ventanas abiertas sin autorización, por construcciones elevadas que robaban el aire y el sol [26].

Cuando se cerraban los tribunales en los quince días de Pascua, era un respiro de libertad para el Santo. El quería apartar a sus feligreses de todo litigio por motivos profundamente religiosos. Todo pleito es causa de apartamiento de Dios, porque roba la paz interior, tan necesaria para el culto divino. *Non habebis quietum cor, non habebis tranquillum animum, everteris cogita-*

[22] *Tr. in Ioan.* VI 25: PL 35,1436.
[23] *Serm.* 355,3,4: PL 39,1571.
[24] Sobre los motivos de la renuncia a la heredad de Bonifacio véase el sermón 355,4,5: PL 39,1572.
[25] Véase a G. BARDY, *Saint Augustin* p.179.
[26] *Serm.* 50,7: PL 38,329.

tionibus tuis. Si andas enredado en pleitos, es imposible que tengas un corazón sosegado; imposible que tengas tranquilidad de ánimo; tus pensamientos serán tu verdugo íntimo[27].

3. Legado de los pobres

Tarea más grata era para San Agustín la atención y la misericordia con los pobres. El ha sido uno de los más ardientes propagandistas de la teología evangélica y sobrenatural del pobre, miembro paciente de Cristo en la tierra.

"Dad, pues, a los pobres, dice en un sermón; os ruego, os amonesto, os ordeno, os mando. No quiero ocultaros el motivo de esta exhortación. En la puerta de la iglesia, cuando entro y salgo, los pobres me asaltan, rogándome que predique sobre la limosna. Y me han suplicado que os hable de esto; y cuando se ven defraudados y no reciben lo que esperan, dicen que yo trabajo en vano. De mí también reciben algo. Les doy lo que tengo, les socorro como puedo; pero no basto para remediar sus necesidades. Y porque mis haberes son cortos para esto, yo os hablo, hermanos míos, como un legado de los pobres. Ya lo sabéis, pues; veo señales de aprobación; gracias sean dadas a Dios; la semilla ha caído en buena tierra, lo dicen vuestros gestos" [28].

Para fomentar entre los fieles la caridad con el prójimo, en Hipona funcionaba una especie de ropero de los pobres. Cada invierno debían vestir a los indigentes de la Iglesia.

"Mirad, se acerca ya el invierno; no os olvidéis de los pobres; procurad vestir a Cristo desnudo" [29]. Todos pueden tener la dicha de Zaqueo alojando a Cristo en su casa.

—Pero Cristo, ¿no está ya en el cielo? ¿Cómo es posible hospedarlo entre nosotros?

—Recítanos, ¡oh Cristo!, tu testamento nuevo y haznos dichosos con el cumplimiento de tu ley. Recita tu Evangelio para que nadie quede defraudado de la presencia del Salvador. Oíd las palabras del Juez: *Lo que hicisteis a uno de estos pequeñuelos, me lo hicisteis a Mí*[30].

Esperabais vosotros recibir a Cristo sentado en el cielo.

Ahí lo tenéis, yacente en el pórtico de la iglesia; ahí lo tenéis, en el pobre hambriento, en el que padece frío, en el necesitado, en el peregrino. Dad lo que tenéis por costumbre; dad más de lo que acostumbráis. Progrese la doctrina de la fe en vos-

[27] *Serm.* 167,3,4: PL 38,910. Sobre esta materia véase a A. Pugliese, *Sant'Agostino Giudice (Contributo alla storia dell'Episcopalis audientia).* «Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi» p.263-299 (Milano 1937).

[28] *Serm.* 61,12,13: PL 38,414.

[29] *Serm.* 25,8,8: PL 38,170.

[30] Mt 25,40.

otros; vayan también en aumento vuestra caridad y vuestras obras"[31].

Tal es el pobre a los ojos de San Agustín: un vice-Cristo, un medianero de bendiciones regalado al mundo con la extraordinaria misión de ayudar a los ricos a salvarse.

Gran psicólogo, sabía muy bien que la limosna es un arma de conquista buida y flamante, una especie de acción espiritual directa que obra en las almas prodigiosas transformaciones. Y su conducta se ajustaba a su doctrina, pues sabemos que llegó a quebrar los vasos sagrados para socorrer a los necesitados.

¡Cuánta caridad y finura psicológica y humana revelan estas palabras de un sermón!: "En la limosna no sólo debe resplandecer la benignidad del donante, sino también la humildad del servicio. Porque yo no sé cómo, hermanos míos, el alma del que da algo en cierto modo se compadece de la común humanidad y flaqueza cuando la mano del que posee se pone sobre la mano del menesteroso. Aunque el uno da y el otro recibe, ambos se tocan, el que sirve y el servido"[32]. Este contacto de hombre con hombre en absoluta igualdad humana es el verdadero espíritu de misericordia con que San Agustín tocó a los pobres.

4. El hombre-palabra

Con igual empeño atendía también al sustento espiritual del rebaño místico, a la formación moral y cristiana de su extensa feligresía. El cielo le había dotado bien de dones de comunicación. Ha sido llamado por Luis Bertrand "el hombre-palabra", porque la efusión verbal de su íntimo tesoro en otras almas, la donación de sí mismo por la palabra hecha lumbre, hecha espada, hecha martillo, hecha música, hecha arrullo, es una de las manifestaciones más brillantes, uno de los rasgos más bellos del genio de San Agustín. Recién ordenado sacerdote comenzó su predicación, y los hechos dieron razón a Valerio contra las protestas y murmuraciones de algunos colegas por haber nombrado predicador al antiguo profesor de retórica. Pronto se ganó la palma entre todos los sembradores de la divina palabra. Los Obispos africanos reconocieron sus grandes prendas al encomendarle en el concilio de Cartago del año 393 la explicación del Símbolo. "Rarísimas veces me fue dado callar y escuchar a los demás", dice en el prólogo de las *Retractaciones*[33]. Donde él estaba, era el rey

[31] *Serm.* 25,8,8: PL 38,170.

[32] *Serm.* 259,5: PL 38,1200: «Nescio quomodo, fratres mei, qui porrigit pauperi, velut communi humanitati et fragilitati compatitur, quando ponitur manus habentis in manum indigentis. Quamvis ille det, ille accipiat, coniunguntur minister et cui ministratur.

[33] PL 32,584.

de la palabra. De ordinario predicaba todos los domingos y fiestas, siendo su auditorio de Hipona compuesto en gran parte de artesanos y pescadores. El hablaba sentado en la cátedra, y los fieles de pie, los hombres a un lado y las mujeres al otro. Meditaba en los textos escriturarios que servían de osatura al discurso, y lo demás lo encomendaba al ardor de la improvisación y a la luz del Espíritu Santo. Los estenógrafos y aun los simples fieles recogían las palabras del gran predicador, y se formaron colecciones, más o menos voluminosas, de homilías, difundiéndose no sólo por el Africa, sino también por todo el mundo cristiano, esparciendo doquiera la doctrina y el olor suavísimo de Cristo [34].

En tiempo de Víctor Vitense, las homilías agustinianas eran tantas que no podían reducirse a guarismo [35]. Todavía la labor crítica de discernimiento no ha logrado identificar las propiamente agustinianas. Ni la colección conservada por los benedictinos [36] tiene una lista completa, ni los nuevos descubrimientos de algunos eruditos modernos han logrado rescatar toda la rica herencia agustiniana [37].

Sólo por una vaga conjetura podemos barruntar lo mucho que predicó San Agustín, quien es ciertamente uno de los mayores propagandistas de la palabra divina, el primero por la influencia póstuma ejercida con sus sermones, sobre todo en el clero medieval.

Mesa sin vino, sermón sin Agustino, dice el refrán, para significar cómo San Agustín ha sido siempre luz y antorcha de los predicadores. Sus disposiciones oratorias se pusieron de manifiesto en algunas ocasiones difíciles, como en Cesárea de Mauritania, donde desarraigó la bárbara costumbre, llamada *Caterva,* que tenían los cristianos de batirse una vez al año a pedradas y palos, formando dos bandos opuestos que mutuamente se herían y aun mataban. "Si el arte oratorio consiste en la potencia para instruir y conmover, ningún orador tan grande como San Agustín. El poseía en sumo grado el arte del perfecto maestro que sabe empequeñecerse con los pequeñuelos y transfundir al alma de los oyentes la plenitud de sus emociones, comunicando a sus palabras una dulzura encantadora, una gracia persuasiva irresistible" [38].

Nunca se agota el raudal de su verbo afluentísimo. En un aniversario de su ordenación episcopal predicó tres veces: *Hodie...*

[34] San Posidio, *Vita* 7: PL 32,39.
[35] *Hist. pers. van.* 1,3: PL 58,185.
[36] PL 38 y 39.
[37] La nueva colección de sermones publicados en la MA 1 comprende los siguientes: Denis, 25; Frangipane, 9; Caillau y S. Ives, 2; Mai, 158; Liverani, 1; Bibl. Cassin., 2; Guelterb., 23; Morin, 17; Wilmart, 13.
[38] U. Moricca, *S. Agostino* p.407.

tertius redditur sermo[39]. Tres sermones pronunció en Cartago en la vigilia y fiesta de San Cipriano. Los bellísimos comentarios a la epístola de San Juan[40] forman un grupo de sermones, ocho de los cuales los predicó durante la octava de Pascua. En la vida, pues, de San Agustín, la predicación llena una gran parte con un vivo centelleo de su espíritu, enamorado de Dios y de las almas. Su oratoria es siempre rica de matices, de gran vigor especulativo, de un estilo directo que no adormece, sino aviva la atención de los oyentes. Si algunas veces fatiga, es la fatiga de la ascensión o del largo rodeo dialéctico. Con los rasgos tomados de los sermones pueden iluminarse los aspectos más íntimos de la biografía agustiniana[41].

5. El polemista

Combínase con la predicación la labor defensiva y polémica del Santo contra las herejías que amenazaban a la Iglesia. Paganos, donatistas, maniqueos, pelagianos, arrianos, eran un peligro para la fe de los católicos, y San Agustín siempre estaba en la primera línea de fuego para luchar contra ellos. Con una gran sensibilidad religiosa miraba la honra de la Esposa de Cristo como el tesoro que debía defenderse a toda costa.

Véase cómo arrulla a la Iglesia para que no se deje seducir de las astucias maniqueas. "¡Oh Iglesia católica, verdadera Esposa del verdadero Cristo! Guárdate mucho, como ya lo haces, de la impiedad maniquea. Ella me arrancó en otro tiempo de tu seno; después yo pude huir, instruido por una experiencia que no debiera haber tenido. Sin el socorro de tu fiel Esposo, de cuyo costado procedes y me rescató con su sangre, me hubiera sumido en el abismo del error, siendo devorado irrevocablemente por la serpiente. No te dejes engañar por esta palabra: *Verdad.* Sólo tú la posees en tu leche y en tu pan; los maniqueos tienen única-

[39] MA, Guelf., XXXII 563.
[40] PL 35,1977-2062.
[41] Véase al P. Quintín Pérez, *San Agustín, predicador, pintado por sí mismo:* «Razón y Fe» 94 (1931) p.226 y 324. Y al P. Charles, *L'élément populaire dans les sermons de Saint Augustin:* «Nouvelle Revue Théologique» (Louvain, junio 1947). M. F. Berrouard, siguiendo a San Agustín mismo, le ha aplicado la alegoría de los ángeles que suben y bajan en la escala de la visión de Jacob: *Angeli Dei boni praedicatores, praedicantes Christum (In Joan. ev.* tr.7,23: PL 35,1449). «La predicación constituye un descenso y Agustín la describe como un descenso de la contemplación hasta la tierra, un descenso desde las alturas espirituales hasta las carnales y los límites de su capacidad, una bajada del pensamiento hasta las palabras. Esta bajada se realiza al predicar, siguiendo el ejemplo de Cristo; y al descender a imitación de Cristo, halla el predicar en esta misma humildad, siempre en seguimiento de Cristo, el camino de su elevación.» *S. Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des Anges qui montent et descendent:* «Recherches augustiniennes» II p.477. En otras palabras dice lo mismo Van der Meer: «Se podría resumir el contenido de su obra oratoria diciendo que ella encierra toda su experiencia espiritual, la más profunda, adaptada pacientemente a la vida cotidiana la más prosaica.» *S. Agustín, Pastor de almas* p.554 (Herder, Barcelona 1965).

mente el vocablo. Ciertamente puedes estar segura de tus hijos mayores, pero tiemblo por los pequeños, mis hermanos, mis hijos, mis señores; por esos párvulos que tú calientas, como polluelos, bajo tus alas ansiosas y nutres con tu leche. ¡Oh tú, fecunda y siempre pura, oh Virgen Madre!" [42]

He aquí el corazón agustiniano, que tiembla de ternura, de gozo, de pavor ante la Virgen Madre. Porque sabe lo que es vivir en el error, se inquieta por los pequeñuelos confiados a su custodia.

La presencia de la herejía comunicaba a San Agustín ardor vigilante y combativo. Fue siempre un soldado de campaña, campeador de Cristo, cuyos arreos eran las armas y el descanso pelear. Tres formas de combate se pueden señalar en su táctica defensiva de la Verdad. Primeramente, desde la cátedra episcopal, protegía a los feligreses de los errores contra la fe católica. En sus sermones, enarraciones, tratados exegéticos, frecuentemente se alude a las polémicas religiosas de su tiempo.

Segunda forma de combate era la acometida o controversia frontal. San Agustín no se amedrentaba de luchar cuerpo a cuerpo con nadie, porque su dominio completo de las armas dialécticas, su conciencia de la verdad y de la nobleza de la causa defendida, le colmaba de valentía y arrojo. Disputó públicamente con Fortunato, con Félix, con Emérito, con Maximino, y sobre todo en la conferencia de Cartago con los donatistas, él fue la mente, el corazón de los católicos.

Y luego, día y noche, sin agotarse nunca, se perpetuaba la formidable polémica por escrito. Sobre el escritorio del gran Doctor se iban apilando las vitelas o las tablas de marfil. Lo que no se podía vencer con la palabra había que acabarlo con el escrito. Y así, día tras día y noche tras noche se iba desangrando aquel portentoso cerebro en bien de los hombres, de los presentes y venideros. Aquellas vigilias y claras noches agustinianas, ¡cuántas fiestas de luz y de reposo traerían al espíritu monástico de la Europa medieval! Pelagio y Juliano, Secundino y Fausto, Parmeniano y Donato, y con ellos una masa anhelante de errores, paganos y antipaganos, que en todos los tiempos pujan por resurgir, recibieron los golpes de la dialéctica agustiniana, fortalecida en la luz de la fe. ¡Qué descanso para los futuros tiempos, en que *La Ciudad de Dios* había de emprender la conquista del espíritu de Europa!

La muerte sorprendió al gran luchador en campaña, esto es, dejando sin acabar algunos escritos polémicos, como el *Opus imperfectum contra Iulianum,* en respuesta a ciertos libros que pu-

[42] *Contra Faust.* XV 3: PL 42,305.

blicó contra la doctrina agustiniana sobre el pecado original, libre albedrío, matrimonio y concupiscencia. El año 428, cuando se hallaba ocupado en la revisión de sus tratados y sermones, recibió de Alipio la copia de parte de la obra del pelagiano, con ruego de una urgente contestación. San Agustín cedió a la instancia de su amigo, y puso manos a la obra, trabajando por la noche. En las horas libres del día, con severo examen iba revisando su copiosa producción literaria, y por la noche pulverizaba los sofismas de Juliano, siguiéndole paso a paso, palabra por palabra, como si le tuviera delante y en animada discusión con él. Al acabar el sexto libro, de los ocho que debía comprender la obra íntegra, llamóle Dios al eterno descanso.

6. El guía y pastor

Con los escritos polémicos alternaba la redacción de otros libros de índole más sosegada y atrayente para su espíritu, pues él no sólo era un formidable polemista, sino también pastor y educador de las almas.

San Agustín es un escritor de raza pura, de extraordinaria vocación para el magisterio y la propaganda de las ideas. En el año 380, con un ensayo de estética *Acerca de lo bello y de lo conveniente,* inició su carrera literaria, para acabarla el 430—año de su muerte—con el *Opus imperfectum contra Iulianum,* y el período de tiempo que corre entre ambas fechas forma un arco estelar de libros, que son gloria del ingenio humano y del polígrafo de Hipona.

Apenas se tomó pausa de reposo y silencio, pues nunca se secó la fuente de su pluma y de su espíritu. Años hay de gran fertilidad literaria, como el 400, en que probablemente redactó las *Confesiones* y los libros contra Fausto, los *De consensu evangelistarum, De catechizandis rudibus, De opere monachorum, De Virginitate, De bono viduitatis. La Ciudad de Dios* fue elaborada durante catorce años (413-426) por interrupciones, debidas a la polémica antipelagiana. Los *De Trinitate* comenzó de joven y los terminó en la ancianidad [43].

La producción literaria de San Agustín obedece a un doble imperativo: defender la Ciudad de Dios de los enemigos que la cercaban y embellecerla interiormente con nuevos esplendores de hermosura. Cuando se terciaba uno de estos motivos de caridad. San Agustín no podía negarse.

Un día es un diácono cartaginés, Deogracias, el cual, fastidiado con la monotonía de la enseñanza catequística, acude a él en

[43] *Epist.* 174: PL 33,758.

busca de luz y de aliento. San Agustín le responde con uno de los más bellos libros que se han escrito sobre el arte de instruir a los ignorantes: *De catechizandis rudibus*. Habla en él el apóstol de la alegría cristiana, revelándonos aspectos muy interesantes de su genio y de su alma y formulando la teoría de la catequesis. "Es uno de los libros en que se revela con más energía y extensión el amor de San Agustín a la pobre humanidad. La inspiración evangélica es lo más interesante en él. Nuestro siglo, que se precia de su amor a la humanidad, no puede permanecer frío e impasible ante esa manera admirable de rebajarse hasta las últimas miserias de la ignorancia" [44].

Otro día es Quodvuldeus, también diácono cartaginés, quien le pide una guía heresiológica para conocer y desenmascarar a todos los enemigos de la fe cristiana, de la Trinidad, de la gracia, del bautismo, de la penitencia, de la unión hipostática. A cada herejía habían de acompañar textos bíblicos y argumentos racionales para refutarla. Como quien no dice nada, pedía una espléndida armería del cristianismo. Era una empresa ardua, y el Obispo de Hipona, cargado de años y trabajos, se excusó, remitiéndole a los catálogos de heresiarcas conocidos entonces. Pero el diácono no se dio por vencido y volvió a nueva instancia: "Nosotros los africanos no apreciamos mucho los manjares extranjeros; preferimos nuestro pan—*panem afrum*—, que tú no rehusarás a nuestras súplicas y a nuestra hambre" [45].

A tal requerimiento no pudo negarse, y fruto de sus fatigas nocturnas [46], de lecturas de San Epifanio, de Filastrio, de Eusebio y de otros, así como de la propia experiencia y meditación, salió el libro *De haeresibus*, con un recuento de ochenta y ocho herejías.

"Ochenta y ocho herejías—heridas luminosas en el Cuerpo de Cristo—y un solo médico: Agustín", dice D. Merejkowski [47].

La labor epistolar completa el cuadro de las ocupaciones ordinarias de San Agustín. Poseemos un rico epistolario suyo, reflejo a la vez de su entendimiento y corazón. Por la extraordinaria irradiación de su espíritu fecundo y generoso, Hipona se hizo buzón y consultorio de la cristiandad. Cuando surgía un peligro, todos los ojos se dirigían a Hipona, porque allí estaba el instrumento providencial, el brazo derecho de las buenas causas de la civilización y del cristianismo. De Italia, de Francia, de España,

[44] POUJOULAT, *Historia de San Agustín* p.183. Trad. castellana Biblioteca Universal de Autores Católicos (Madrid 1853).
[45] *Epist.* 224,2: PL 33,1001.
[46] *Epist.* 224,2: PL 33,1001.
[47] *I tre Santi: Paolo, Agostino, Francesco* p.157. Sobre las fuentes del libro *De haeresibus* véase a G. BARDY, *Le «De haeresibus» et ses sources:* «Miscellanea Agostiniana» vol.2 p.397-410.

de Palestina, de Africa, llovían consultas sobre la residencia episcopal de Hipona, y a todas había que responder. La colección agustiniana de las cartas llena un período de cuarenta años, o sea desde el tiempo en que se preparaba para recibir el bautismo en Casiciaco hasta la muerte. Las hay de todas clases y extensión: íntimas y confidenciales, exhortatorias y didácticas. La mayor parte constituyen verdaderas disertaciones filosóficas, teológicas, escriturarias, según el fin o el argumento de las consultas.

"Parece increíble—dice U. Moricca—que un solo hombre con tan gravísimas ocupaciones y preocupaciones, originadas por el gobierno de su diócesis, por las controversias religiosas, por la composición de los libros, por las fatigas de la predicación, hubiese podido mantener tanta y tan extensa correspondencia. San Agustín, sin duda, poseyó, como pocos, el arte de utilizar los escasos retazos del tiempo" [48].

"Yo te quisiera ver metido entre mis innumerables cuidados—le dice el Santo a Dióscoro—, para que aprendieras a no ser vanamente curioso ni a exigir que aumenten tu curiosidad los que precisamente tienen como una de las cargas más pesadas el reprimir y refrenar a los curiosos" [49].

Se queja en otra parte: *Vix mihi paucissimae guttae temporis stillantur, quas aliis rebus si impendero, contra officium meum mihi facere videor* [50].

7. Constitución orgánica

De lo escrito parece colegirse que San Agustín disfrutó de un vigor corporal extraordinario, de una constitución orgánica robusta; no se explica de otro modo su capacidad de trabajo y rendimiento.

El psiquiatra friburgués doctor Bernardo Legewie, en un ensayo titulado *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins,* ha examinado este punto interesante para la semblanza del Santo. ¿Fue San Agustín un hombre robusto o débil, sano o enfermizo? Los resultados de esta investigación son favorables para él. En su niñez no hay ningún síntoma patológico. Agustín era un muchacho sano, franco, social, retozón, con muy fina sensibilidad para los azotes de la escuela. Su constitución sexual fue

[48] O. c., p.414.
[49] *Epist.* 118,1,1: PL 33,432.
[50] *Epist.* 110,6: PL 33,421. Para conocer el epistolario de San Agustín pueden consultarse: G. Bardy, *S. Augustin. L'homme et l'oeuvre* 241-275 (París 1946); Van der Meer, *S. Agustín, Pastor de almas* 326-336 (Barcelona 1965); A. Mandouze, *S. Augustin: L'aventure de la raison et de la grâce* X. *Correspondance avec le monde* 537-590.

igualmente normal: "Augustin hatte eine normale sexuelle Konstitution" [51].

Su régimen alimenticio era parco y frugal, preferentemente vegetariano. Con todo, como hijo de Adán, rindió tributo a las enfermedades, las cuales, por falta de datos precisos y científicos, no pueden clasificarse debidamente.

En el año 389, escribiendo a Nebridio, se excusa de un viaje a Cartago por causa de su longitud y la enfermedad: *infirmitas corporis* [52]. Habla de una enfermedad pasajera sin duda, porque más tarde hizo repetidos viajes a Cartago para asistir a sus concilios y predicar en sus basílicas. A los cincuenta y seis años se excusa de asistir a una reunión en Cartago, alegando como causa primera: "Porque ya no puedo con el trabajo que en aquella ciudad hay que sobrellevar, pues a mi enfermedad, conocida de todos los que familiarmente me tratan, han de añadirse mis años" [53]. No podía emprender viajes marinos y transmarinos por la misma causa, porque *me minus idonea valetudo corporis excusavit* [54].

Era también muy sensible para el frío: *Habitu valetudinis vel natura frigus ferre non possum* [55]. Hacia el año 424, a los setenta años de edad, alude en un sermón a sus achaques: "Os he hablado muy prolijamente. Perdonad a la vejez locuaz. Como veis, soy viejo por la edad; lo era desde hace tiempo por la flaqueza del cuerpo. Rogad a Dios para que hasta la muerte os anuncie la palabra divina" [56].

El doctor Legewie opina que esta *minus idonea valetudo* comenzó a minar su organismo hacia los cuarenta y seis años de su vida. Era enfermedad conocida de sus familiares, pero no grave, por la actividad apostólica que desarrolló siempre. El examen particular de algunos órganos, como la garganta y el pecho, vierte nueva luz sobre este tema. San Agustín predicó muchísimo, escribió y dictó sin cansarse hasta última hora.

Su voz debió de ser delgada y fina, porque requería silencio para ser oída: *Quoniam non est talis quod sufficiat nisi magno silentio* [57]. Una vez que le visitó en Hipona el conde Bonifacio, apenas podía hablar: *Vix loquebar, imbecillitate corporis fatigatus* [58].

Parece también que tuvo alguna enfermedad crónica, no muy

[51] «Miscellanea Agostiniana» II 11,19.
[52] *Epist.* 10,1: PL 33,74.
[53] *Epist.* 151,13: PL 33,652.
[54] *Epist.* 122,1: PL 33,470.
[55] *Epist.* 124,1: PL 33,471.
[56] *Serm.* 355,7: PL 39,1574.
[57] MA, Mai., 126,356.
[58] *Epist.* 220,2: PL 33,993.

bien definida por las indicaciones imprecisas que tenemos. Comenzó en Milán en el año 386, siendo su causa la excesiva fatiga del verano y los trabajos de la cátedra de retórica; su pecho se resintió: "Por mi excesiva labor didáctica había comenzado a sentir flaqueza en el pulmón y a sacar el huelgo suspiroso. Dolores en el pecho anunciaban una lesión que me impedía todo ejercicio de voz sostenida y clara" [59]. Los síntomas eran la dificultad de la respiración, el dolor de pecho, la pérdida y atenuación de la voz. En Casiciaco aún se resentía de estos efectos.

Sufrió también algunas enfermedades agudas, como dolor de estómago [60], de dientes [61], de un tumor hemorroidal, que no le dejaba ni estar de pie, ni sentado, ni caminar [62], y de diversas fiebres, las cuales le acometieron en su última enfermedad, a los setenta y seis años, cuando Hipona se hallaba sitiada por los vándalos. Retuvo hasta el postrer momento lúcida su mente y sanos el oído y la vista. El 28 de agosto del año 430 entregó su alma en manos de Dios.

"San Agustín—resume el doctor Legewie—gozó de sana aunque delicada constitución corporal. Contra la excesiva fatiga del organismo o de la mente no tenía mucha resistencia. Sin embargo, rindió siempre los máximos servicios. Sus lamentos sobre la falta de capacidad de trabajo nacían, sin duda, del fortísimo deseo de rendir más. Fue extraordinariamente resistente para las enfermedades violentas que le acometieron algunas veces. Una enfermedad de bastante duración, si bien no era de condición maligna, pudo vencerla bien. Así logró una buena ancianidad, como dice Posidio: *Enutritus bona senectute*" [63].

Lo expuesto en el presente artículo sirve para darnos alguna idea de la poliforme actividad de este infatigable operario de la cultura europea. Pero apenas se alude aquí a lo más profundo y esencial del espíritu agustiniano: al tesoro de su vida interior exuberante, a su lucha asidua por la unión con Dios, pues él recorrió el itinerario espiritual, que describiremos en otro capítulo [64].

Toda la hermosura y fecundidad de la vida de nuestro Santo se nutre de una raíz contemplativa, adherida no al suelo, sino al cielo. San Agustín no es solamente el hombre-palabra, el hombre-pluma, sino también el hombre-silencio, el hombre-fuego, que busca la esfera de lo infinito. Todo él se halla vivificado por la vena subterránea y gozosa de la contemplación: *Inde panis, inde*

[59] *Conf.* IX 2.
[60] *Conf.* I 11.
[61] *Conf.* XI 12.
[62] *Epist.* 38,1: PL 33 152.
[63] «Miscellanea Agostiniana» II: *Studi agostiniani* p.5 (Roma, Tipografía Vaticana, 1931).
[64] Para conocer la vida espiritual de San Agustín es muy útil el libro del P. NICOLÁS CONCETTI *Vita S. Augustini* (Tolentini 1929).

potus. De allí salen las hornadas calientes del pan espiritual, la abundancia de su verbo, nutricio de las generaciones cristianas.

El P. Abrahán de Santa Clara llama al Santo "das grosse Auge der katholischen Kirche", el *gran ojo de la Iglesia católica,* es decir, el gran contemplador, que ha seguido el hito de dos inmensidades: la del propio espíritu y la de Dios. Y este gran contemplador nos invita a subir a la especula de su pensamiento para mirar al universo, al hombre y a Dios con ojos agustinianos. Esta es una de las *primeras* condiciones para acercarnos a la intimidad de un alma, porque así repetimos en cierto modo su propia historia, hacemos nuestra su misma biografía. En los graves problemas con que se bate el hombre, es donde mejor centellea su espíritu. Será, pues, conveniente contemplar con ojos agustinianos, aunque sea rápidamente, al universo, al hombre y a Dios, en quienes se centraron las inquietudes del *genio contemplativo* de San Agustín.

III

EL UNIVERSO AGUSTINIANO

1. Optimismo metafísico

"La idea central, la clave que nos abre la inteligencia del pensamiento, de la visión del mundo y de la filosofía de la Edad Media, es la creencia de que el mundo es un cosmos, un todo ordenado con arreglo a un plan, un conjunto que se mueve tranquilamente según leyes y ordenaciones eternas, las cuales, nacidas con el primer principio de Dios, tienen también en Dios su referencia final. Santo Tomás de Aquino, el espíritu más grande de los que plasmaron la idea medieval del mundo, considera que la finalidad de la filosofía consiste *ut in anima describatur totus ordo universi et causarum eius:* en imprimir en el alma el orden total del universo y de sus causas... La confianza apriorística de que en el mundo, por doquiera limitado, reina el orden, constituye el grandioso optimismo metafísico del mundo medieval, sobre cuyo fondo se destaca parejo el pesimismo moral" [1].

Este optimismo metafísico, esta visión del orden universal, califica igualmente al pensamiento agustiniano, que contempla el universo sobre todo en sus conexiones metafísicas.

No se me oculta que se ha hablado de la pobreza de la ontología agustiniana como subsidiaria de la platónica. Pero adviértase que la verdadera ontología debe sus luces más potentes al cristianismo, el cual ha iluminado el Ser por esencia. San Agustín se nutre del pensamiento platónico, pero también de la soberana ontología del *Ego sum qui sum.*

Sobre esta definición de Dios ha posado él los ojos con moroso deleite, y le ha servido para trazar la línea divisoria entre el ser de la criatura y del Creador. ¿Quién puede negar que la doctrina agustiniana de la simplicidad divina es la flor misma de la ontología, coincidente con la de Tomás de Aquino? [2]

Ni tampoco debe olvidarse que, si bien el pensador africano da su preferencia a Platón, con todo, no están eliminados de su filosofía los elementos aristotélicos, pues todas las categorías de Aristóteles caben en el universo agustiniano [3]. La estructura de

[1] P. Landsberg, *La Edad Media y nosotros* p.19 (Madrid 1925).
[2] Vid. Card. Laurenti, *S. Agostino e S. Tommaso:* «Act. Hebd. August. Thomist.» 201-19 (Roma).
[3] Vid. N. Kaufmann, *Eléments aristoteliciens dans la cosmologie et psichologie de S. Augustin:* «Revue Néoscholastique» 11 (Louvain 1904) 140-156.

lo real no es diversa en San Agustín que en Aristóteles. Y algunas categorías, como la de relación y tiempo, todavía tienen un alcance más profundo en San Agustín, así como la causalidad secundaria es fundamental para su filosofía, según se indicará más adelante.

Cuando se dice, pues, con Windelband que la filosofía de San Agustín "es una metafísica de la experiencia interior", con Gilson que es la "metafísica de la conversión" [4], se limita y empobrece el pensamiento agustiniano. Ciertamente es el mayor psicólogo de la vida y de la experiencia interior, pero a la vez un genio demasiado cabal para no afrontar los más graves problemas del ser y del movimiento del universo. Su tendencia a mirar las cosas desde un ángulo de reflexión divina no eclipsa ni el valor ni la esencia de las criaturas.

"La inmensa obra de San Agustín—dice J. Thonnard—contiene una explicación verdaderamente racional de las cosas, toda impregnada, sin duda, de la doctrina de la fe, pero que se distingue objetivamente de ella, de modo que hallamos ya en él la primera filosofía cristiana completa y en el sentido propio" [5].

Viniendo, pues, a nuestro tema, ¿existe en la mente de San Agustín una representación de la estructura general de los seres del universo con validez para todo el orbe ontológico? ¿Puede encerrarse cuanto existe en un panorama único de visión desde donde se vislumbre todo lo real?

Creemos que sí, y este esquema puede servir tal vez de principio sistemático del pensamiento agustiniano [6].

Y, ante todo, no se pierda de vista el optimismo metafísico agustiniano, que es también fundamental en la filosofía del cristianismo. La conquista del optimismo fue una empresa ardua para el Santo en el período precristiano. El maniqueísmo daba la imagen del mundo reflejada en un espejo diabólico, pues escindía su unidad con la doctrina de los dos principios antagónicos y absolutos, introduciendo un fatalismo y pesimismo radical que falseaba el orden causal de las cosas.

Cuando con el auxilio de la filosofía neoplatónica comprendió que el mal era una privación de bien y no exigía una causa

[4] *Introd. a l'étude de S. Augustin* p.299.

[5] *Précis d'histoire de la philosophie* p.189. Véase a F. Cayré, *Initiation à la philosophie de S. Augustin* c.1: «Existence d'une philosophie augustinienne» (París 1947).

[6] El universo agustiniano se ilumina con los dos principios del *orden y de la participación*. «Para San Agustín, el ser y sus propiedades, que se realizan primero en Dios, convienen también a todas las criaturas, pero a cada una según el orden y en virtud del principio de participación. Por estas dos nociones principales—el orden y la participación—la ontología agustiniana se halla en su puesto normal, en la cima de la filosofía, de las criaturas antes de llegar a la teodicea.» F. J. Thonnard, *Caractères platoniciens de l'antologie augustinienne:* «Augustinus Magister» I 320.

positiva propia, fulguró el universo a sus ojos con una claridad y hermosura nueva, rescatado del fantasma del principio maléfico, que enturbiaba su recta comprensión. El mundo quedaba reintegrado a la soberanía de un principio único, esencialmente bueno y creador de toda bondad. Los seres todos podían ya respirar una atmósfera más pura y libre, porque se hallaban en las manos de Dios y no de un tirano.

Así, la bondad del universo es verdad fundamental y primera del pensamiento agustiniano, y descansa sobre una estructura vestigial o trinitaria, pues toda criatura es vestigio de Dios, huella de la omnipotencia, de la sabiduría y del amor infinito. Puede, pues, enunciarse de este modo el principio fundamental de la ontología agustiniana: "Nosotros los cristianos católicos adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños; de El procede todo modo, sea grande o pequeño; de El, toda forma o especie, sea grande o pequeña; de El, todo orden, sea pequeño o grande.

Porque todas las cosas, tanto mayor bien encierran cuanto son más moderadas, hermosas y ordenadas; y cuanto menos moderadas, hermosas y ordenadas son, tanto menos bienes tienen. Las tres cosas, pues: el modo, la forma y el orden—y no menciono otros innumerables bienes porque se reducen a éstos—, estas tres cosas, digo, conviene a saber: el modo, la forma y el orden, como bienes generales, se hallan en todas las cosas hechas por Dios, lo mismo en las espirituales que en las corporales. Dios está sobre todo modo, toda forma y todo orden, y no está encima sobre espacios locales, sino con una inefable potencia, porque de El procede todo modo, toda forma y todo orden. Donde estas cosas están derramadas con largueza, hay allí grandes bienes; donde escasean, son también menguados los bienes; donde faltan, no hay bien alguno. Asimismo, donde relucen estas cosas, allí hay grandes naturalezas; donde están regateadas, son pobres también las naturalezas, y donde no existen, tampoco hay naturaleza alguna" [7].

He aquí un principio fundamental de la ontología de San Agustín, el cual admite una estructura general para todos los se-

[7] «Haec itaque tria, modus, species, et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria, pertinere monstrantur; haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore. Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem: nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est» *(De nat. boni contra man.* 1,3: PL 42,553). En *La Ciudad de Dios* enuncia así el mismo principio: «Naturae igitur omnes quoniam sunt et ideo habent modum suum, speciem suam et quandam secum pacem suam, profecto bonae sunt» *(De civ. Dei* XII 5: PL 41,352).

res, lo mismo espirituales que materiales, mostrando predilección por el ternario—*modus, species, ordo*—, porque él contempla el universo como vestigio de Dios, revelador de los valores eternos y absolutos. Su genio religioso no se sacia nunca con lo relativo y busca la esfera de lo absoluto aun en lo creado.

El modo, pues, la especie y el orden son categorías constitutivas, es decir, ontológicas. A medida que se asciende en la escala de los seres, estos elementos se enriquecen de nuevo contenido y excelencia. Así, la *species* en el alma es la idea, el arte, la doctrina, la iluminación, y el orden o el peso significa el amor al deleite, el apetito del bien, el orden moral. Se encierra, pues, en el ternario vestigial todo el haz de las propiedades ontológicas de los seres: el ser, la unidad, la forma, la distinción, la hermosura, la variedad, la verdad, la limitación, la ordenación a un fin.

2. "Modus, mensura"

El *modus* alude primeramente al constitutivo de un ser, a la existencia de una cosa. Es la primera de las propiedades señaladas en el célebre texto de una carta a Nebridio: Ninguna naturaleza hay, absolutamente ninguna sustancia, que no tenga y manifieste en sí estas tres cosas: *primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat*[8]. Poseer un ser, y un ser característico, y durar en él son propiedades que convienen a todo lo existente y responden a la estructura triádica, enunciada ya. La existencia y la esencia de una cosa es lo primero que se manifiesta en los seres, y les viene del Sumo Ser o Suma Esencia, que ha creado todo: *Ille facit qui summe est, et facit esse quidquid aliquo modo est*[9].

También parece incluir San Agustín la unidad en el modo: Las cosas que fueron creadas por el arte de Dios muestran en sí *cierta unidad, especie y orden*[10]. Es la propiedad del ser opuesta a la multiplicidad y división, pues todo cuanto existe posee cierto grado de unidad. Ser equivale a ser uno: *nihil est autem esse quam unum esse.* De modo que en cuanto una cosa alcanza la unidad, en tanto es. Y efecto de la unidad es la convivencia y concordia en que se hallan todas las cosas compuestas, pues las cosas simples por sí mismas son, y, por serlo, gozan de unidad, y las no simples imitan la unidad con la concordia de las partes, y en tanto son en cuanto la alcanzan. "Por lo cual el orden recoge y dispone al ser, como, al contrario, el desorden dispone al

[8] *Epist.* 11,3: PL 33,76.
[9] *De civ. Dei* XXII 24,1: PL 41,788.
[10] *De Trin.* VI 10,12: PL 32,934.

no ser, perversión o corrupción. Luego todo lo que se corrompe tiende de suyo al no ser"[11].

Formar una cosa es reducirla a la unidad de sus elementos constitutivos, haciéndola vestigio del primer Principio, "de quien recibe la unidad todo lo que de algún modo es uno"[12].

El contraste entre la unidad plenísima de Dios y la multiplicidad y composición de las criaturas es rasgo ontológico muy saliente en el pensamiento de San Agustín.

De aquí surge el dinamismo vario de la evolución universal, "porque las cosas nacen, y mueren, y naciendo, casi comienzan a ser, y crecen para llegar a su perfeccionamiento, y cuando son perfectas, envejecen y fenecen. No envejecen todas, pero fenecen todas. Pues cuando nacen y tienden al ser, con tanta mayor prisa caminan al no ser. *Sic est modus eorum.* Tal es su manera de ser, que Vos les habéis dado, porque son partes de las cosas que no coexisten jamás simultáneamente, sino que por la alternativa de su desaparición y sucesión contribuyen todas a componer el todo de que forman parte"[13]. Las criaturas, con sus cambios incesantes, remedan, en cierto modo, la riqueza del divino Ser. Su finalidad intrínseca es la perfección propia y la del universo, de que forman parte: *ut perficiantur.* Conseguir un grado de excelencia y perfección por el desarrollo de todas sus potencias, a fin de que sea glorificado el Creador en ellas: tal es el sentido de todo lo creado. Conseguido este fin, envejecen y mueren, porque ya no tienen interés: *intereunt.*

Por eso el *modus* implica cierta idea de perfección y plenitud: "Lo excesivo y lo escaso son cosas contrarias entre sí. Lo escaso tiene menos de lo que conviene; lo demasiado supone más de lo conveniente. En medio de los extremos está el modo, esto es, lo que basta: *horum in medio modus est, quod dicitur sat est*"[14]. Todo ser, pues, entraña en sí cierta autarquía o suficiencia, o si se quiere, plenitud de cualidades que lo adaptan a su fin o destino. Un árbol, porque está hecho con modo, no tiene nada de más ni de menos, ni le falta ni le sobra; lo conveniente para su nacimiento, desarrollo y madurez lo ha recibido de su Principio. Todo se ajusta a un plan sabio y diligente.

El modo, como la medida, lleva al orden, pues sólo una inteligencia perfecta puede ajustar tantos elementos a un plan complejo, sin que nada falte ni sobre. Las últimas palabras de San Agustín relacionan el *modus* con la *mensura,* que es el primer par ontológico de la constitución de los seres. *Modus, species, ordo,*

[11] *De mor. man.* II 6: PL 32,1348.
[12] *De vera relig.* XXXVI 66: PL 34,151.
[13] *Conf.* IV 10.
[14] *En. in ps. 118,* serm.4,1: PL 37,1509.

corresponden al ternario bíblico *medida, número* y *peso.* San Agustín los menciona indistintamente.

La *medida*—mensura—nos sitúa en otra vista panorámica del ser, del *ens finitum et receptum* de la filosofía tomista, en que lo primero que salta a los ojos es el límite, el término, como signo diferencial con respecto al Creador: *qui terminat omnia, et format omnia et ordinat omnia*[15].

El Creador ha puesto sus límites y términos a los seres, por los que se diferencian de su causa: toda criatura tiene en sí un límite natural por el que no es lo que su Creador, pero en El tiene el lugar de su descanso para conservar el ser que tiene: *omnis creatura habet in se naturae terminum, quo non sit quod ipse est, in Illo autem quietis locum, quo servet quod ipsa est*[16].

El aspecto limitativo, esencial entre la criatura y el Creador, sirve para explicar en la ontología agustiniana el problema del mal. La voluntad humana puede apartarse del bien, *quia non summa est,* porque no es sumo ser o bien. "Y volví los ojos a las demás cosas que están debajo de Vos, y hallé que ni del todo son ni del todo no son. Son, porque vienen de Vos; no son, porque no son lo que Vos sois. Porque aquello es verdaderamente que permanece invariablemente"[17]. Lo creado tiene un ser medio y tasado, un ser por participación, concepto este que ha sido decisivo para la metafísica de la criatura en la filosofía de Occidente.

También la medida incluye la idea de ajuste o adaptación a una norma fija, que es la medida de las medidas, pues "la medida es la que prefija a cada cosa su modo de ser: *mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit*"[18]. Modo y medida se enlazan en íntima conexión, como la especie y el número, pues la medida señala a cada cosa su modo de ser. Es también principio de la hermosura y origen de la congruencia de las partes: *Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate. Ubi autem non est partium congruentia, aut ideo quia offendit, quia pravum est, aut ideo quia parum, aut ideo quia nimium*[19].

La congruencia de las partes supone la adaptación y medida, porque ofenden o por demasiado pequeñas o por demasiado grandes. La medida nos lleva, pues, a la proporción ontológica, en evidente relación con el segundo ternario.

[15] *De Gen. ad lit.* IV 3,7: PL 34,299.
[16] Ibid., IV 18,34: PL 34,309.
[17] *Conf.* VII 11.
[18] *De Gen. ad lit.* IV 3,7: PL 34,299.
[19] *De civ. Dei* XXII 19,2: PL 41,781.

3. Forma, especie, número

A la especie o forma atribuye San Agustín la propiedad discretiva o diferencial: *qua discernitur*. Es un sello distintivo de la verdad y hermosura de los seres. El uso identifica la hermosura con la *species:* "De Dios procede aun la más insignificante especie, y lo que de la especie se afirma vale igualmente de la forma, porque no sin razón para alabar algo se emplean como equivalentes ambas palabras: *neque enim frustra tam speciosissimus quam etiam formosissimus in laude ponitur* [20].

Por la forma imprímese en un ser la semejanza con el prototipo o ejemplar supremo con que está modelada su esencia [21]. El Verbo divino, *Forma formarum, Forma non formata omnium formatorum* [22], realiza las tres operaciones que, según los Padres de la Iglesia, se suceden en la evolución y progreso del mundo: *colere, distinguere, ornare* (crear, distinguir y adornar). El principio de la distinción y del ornamento es la forma, no sólo la aristotélica, intrínseca a las cosas, sino también la platónica, la Idea primera y ejemplar, Forma de todas las cosas que aspiran a la unidad. San Agustín admite las dos formas: la inmanente y la trascendente o ejemplar.

Siendo la forma el principio de la distinción, origina la multitud, es decir, el número, enlazado con la especie en la terminología que vamos analizando. El tránsito de la forma al número lo hace así nuestro filósofo: "La razón, apoyándose en el testimonio de los ojos y recorriendo los cielos y la tierra, advirtió que le placía la hermosura, y en la hermosura las figuras, y en las figuras las dimensiones, y en las dimensiones los números" [23]. El concepto de número es de un contenido rico, pero impreciso, lo mismo en la filosofía agustiniana que en la antigua o pitagórica. La matemática es un medio poderoso para el conocimiento racional del mundo [24].

Así, las leyes matemáticas son importantes en la epistemología agustiniana, porque nos introducen en un reino sereno de certezas invulnerables a la escepsis. El número, como decía Filolao, no admite falsedad, que es contraria a su esencia. San Agustín constantemente apela a las leyes y certezas matemáticas para la determinación de un reino inteligible [25].

[20] *De vera relig.* XVIII 35: PL 34,137.
[21] Ibid., XXXVI 66: PL 34,151.
[22] *Serm.* 117,3: PL 38,662.
[23] *De ord.* II 15,42: PL 32,1014.
[24] Véase a G. Stanghetti, *Sto. Agostino, pitagorico:* «L'Osservatore Romano», 7-8 febr. 1938.
[25] H. Scholz, *Der Gottesgedanke in der Matematik:* «Blätter für Deutsche Philosophie», Bd. 8,318-338.

En su aspecto ontológico, los números son leyes de las cosas. Todo movimiento sensible se halla sujeto al número y al ritmo. La estética de la música la basa el Santo en el ritmo y el número. "El platónico Aurelio Agustín—dice N. de Cusa—, cuando investiga la grandeza del alma y su inmortalidad y otras altísimas verdades, recurre a la ayuda de la matemática" [26]. El número se enlaza con la belleza, con la armonía y, por tanto, con el aspecto racional del cosmos, como obra de una Inteligencia superior. El número es, según dice un escritor medieval, el máximo delator de la ciencia divina, insinuándonos por sí mismo cómo Dios hizo todo con número, peso y medida, y cuanto más eficazmente todo lo penetra, tanto mayores misterios revela [27]. Boecio había dicho también, con frase cara a los agustinianos medievales, que el número *fuit principale in animo Conditoris exemplar* [28].

Y San Isidoro dice también con frase que recuerda a San Agustín: *Tolle numerum rebus omnibus et omnia pereunt* [29].

El número para San Agustín es el gran mensajero entre el mundo sensible y el inteligible. Y por eso los seres forman como un magnífico poema, "porque si, contemplando lo mudable o con los ojos del cuerpo o con la consideración del ánimo, todo se presenta regulado por la fuerza de los números, quitada la cual se van al fondo de la nada, sábete que estas cosas transitorias, con sus movimientos acompasados y la variedad distinta de sus formas, realizan como unos versos temporales—*quasi quosdam versus temporis peragant*—; y que existe una Forma eterna e inmutable, ni contenida ni extendida por lugares, ni variable según los tiempos, por la cual son formadas estas cosas para realizar según los tiempos y obras los números de los tiempos y lugares" [30].

4. Peso, deleite, orden

También estos tres vocablos son ricos en la ontología agustiniana. El peso—*pondus*—expresa una ley cósmica universal en el reino de los cuerpos y de los espíritus. "El peso es cierto impulso o conato entrañado en cada ser, con que se esfuerza por ocupar su propio lugar: *impetus quidam cuiusque rei, velut conantis ad locum suum: hoc est pondus.* Tomas una piedra en la mano, sientes su peso, te hace presión en ella, porque apetece volver a su centro. ¿Quieres saber lo que buscas? Suéltala de la mano: cae en tierra, y allí descansa; ha llegado a donde tendía, halló su

[26] *De docta ignorantia* c.11.
[27] *Otholonus, dialogus de tribus quaestionibus:* PL 146,103.
[28] *De arithmetica* 1,11: PL 63,1308.
[29] *Etymol.* 111 IV. Véase al P. M. Vélez, *El número agustiniano:* «Religión y Cultura» 4,15 (1930) 139-196.
[30] *De lib. arb.* II 16,44: PL 32,1264-5.

propio lugar. Otras cosas hay que se dirigen hacia arriba, porque si derramas agua sobre el aceite, por su peso se precipitará abajo. Busca su lugar, quiere ordenarse *(ordinari)*, pues cosa fuera del orden es el agua sobre el aceite. Luego hasta que logra su orden y lugar es inquietud y movimiento. Al contrario, quiebra una ampolla de aceite debajo del agua. Como el agua derramada sobre el aceite busca su lugar sumergiéndose, el aceite soltado debajo del agua sube arriba. ¿Adónde tienden igualmente el fuego y el agua? El fuego se dirige arriba, buscando su centro, y los líquidos buscan también el suyo con el peso. Y lo mismo las piedras, las maderas, las columnas y la tierra con que está edificada esta iglesia [31].

El peso define las gravitaciones propias de los seres: las afinidades químicas, las tendencias instintivas, los apetitos naturales, las pasiones humanas. En el hombre, el peso equivale a deleite y amor. San Agustín admite en todas las cosas cierto apetito innato de orden: "Aunque fuéramos piedra, agua, aire o fuego, u otra cosa semejante, destituidos de todo sentido y vida, con todo, no estaríamos privados de cierto apetito para buscar nuestro lugar y nuestro orden: *quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus*. Porque los pesos y movimientos son como los amores de los cuerpos, ya tiendan con su gravedad a los lugares bajos, ya, siendo leves, busquen las alturas, pues así como al cuerpo lo lleva su peso, así el ánimo es llevado del amor adondequiera que va: *ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocumque fertur*" [32]. En las *Confesiones* esculpe la conocida fórmula: "Mi amor es mi peso; adondequiera que soy llevado, él me lleva" [33].

San Agustín considera el peso como ordenador, porque impele cada cosa a su centro de reposo. Por eso hay cierta correlación entre peso y orden. Siendo compuesta la estructura de los seres finitos, ha de reinar cierta concordia o amistad entre las diversas partes: *qua sibi amica sit* [34], o cierta congruencia mutua: *quo congruit* [35] y con el todo que forman: *rerum ordinem non excedat* [36]. Todas las cosas buscan la paz o el descanso en el orden [37], el cual fortifica el ser y defiende su integridad, amenazada por la corrupción o la perversión. El orden, pues, se enlaza con la unidad y la hermosura, "porque a Dios se debe todo ornamento, hermosura y conveniencia de partes, la cual, si se destruye totalmente en las cosas sin dejar huella, no quedará más que la nada" [38].

[31] *En. in ps. 29* X: PL 36,223.
[32] *De civ. Dei* XI 38: PL 41,342.
[33] *Conf.* XIII 9.
[34] *De div. quaest. 83* q.18: PL 40,15.
[35] Ib., ib.
[36] *De vera rel.* VII 13: PL 34,129.
[37] *De civ. Dei* XIX 13: PL 41,640.
[38] *De div. quaest. 83* q.68: PL 40,74.

Además de las congruencias parciales o individuales, tienen los seres otras de más ámbito, porque se hallan dentro de un orden general, al que sirven: *natura ordinata, naturae ordo*[39], *ordo rerum*[40]. En el orden de la Naturaleza, San Agustín contempla tres cosas: la serie de causas concatenadas entre sí, la obra y el reflejo de la razón y el reino de los fines. En el libro *Del orden* persigue estas ideas y la convicción filosófica de que nada se realiza sin causa, sin orden y sin fin en el universo, porque todo lo somete la divina Providencia a un orden necesario de las cosas: *necessario rerum ordine includitur*[41], incluso el mal moral.

Así se completa la visión optimista del universo, en que todas las criaturas se hallan ordenadas: *omnis ordinata creatura, ordinate currens, ordinate pulchra, ordinate oriens, ordinate occidens, ordinate peragens omnia tempora, unde processit*[42].

En la estructura ternaria considera San Agustín la triple relación de las criaturas con el Creador, causa eficiente, ejemplar y final del universo.

Ya en las primeras lucubraciones filosóficas y religiosas le es familiar este pensamiento, que se condensa bien en el siguiente pasaje: En todo lo existente, una cosa es aquello de que consta, otra lo que le discrimina de las demás y otra lo que le hace conveniente. Toda criatura, pues, si de algún modo existe, y notablemente se diferencia de la nada, y goza de una congruencia en sus partes, ha de tener una causa trinitaria. Llamamos Dios a la Causa y Autor de las cosas. Conviene, pues, que haya una Trinidad, que es lo más noble, inteligente y bienaventurado que puede concebirse. Y por eso, al indagarse la verdad, se suscitan tres cuestiones: si una cosa existe, si es esto o aquello, si es buena o mala[43].

La triple estructura y relación causal delata el origen de cuanto existe, es decir, la creación. Crear es producir totalmente las cosas de la nada. San Agustín excluye de ella todo emanatismo, toda intervención de agente intermediario, toda preexistencia de materia[44]. La creación, activamente considerada, es una donación íntegra y absoluta del ser con todos los elementos que lo integran; y mirada desde el ángulo de la criatura, es la recepción total de cuanto se posee. Tan omnímoda es la receptividad de las criaturas, que aun la misma formabilidad o posibilidad de recibir una forma, estriba en su eterno Formador. Lo que recibe la criatura de la donación divina lo hemos encerrado en tres comparti-

[39] *De ord.* I 5,12: PL 32,984.
[40] Ibid., II 18,47: PL 32,1017.
[41] Ibid., II 4,11: PL 32,1000.
[42] *En. in ps. 103,* serm. 3,25: PL 37,1377.
[43] *De div. quaest. 83* q.18: PL 40,15.
[44] Vid. *Conf.* XI 5; XII 7; XIII 33.

mientos ontológicos, que corresponden a *su ser, su verdad* y *su bondad*. Todo ser creado, en su doble aspecto positivo y negativo, implica una referencia al Sumo Ser: *summa essentia facit esse omne quod est, unde et essentia dicitur* [45].

"Dios es *sumo* ser, y, por consecuencia, por El ha sido hecha toda esencia que no es suma, porque no puede ser igual a El, por haber sido hecha de la nada, y no podría tener el ser a no haberlo recibido de El" [46]. Esta relación primera y fundamental exprésala el Santo con diversas fórmulas, llamando a Dios *causa omnium naturarum, causa subsistendi, rerum Auctor, creaturarum effector, causa constitutae universitatis, origo, causa naturae* [47].

La segunda relación de las cosas es con un orden ideal anterior al mundo y coeterno con Dios, el cual no ha obrado a ciegas, sino con perfecto conocimiento de cuanto hizo; San Agustín en este punto cristianizó la teoría platónica de las Ideas ejemplares, o de los dos mundos.

"Si todo lo creó con ciencia, luego conocía las cosas antes de crearlas. De donde resulta una cosa maravillosa, conviene a saber: nosotros no conoceríamos el mundo si no existiera; pero si Dios no lo conociera antes, no podría existir" [48].

Las ideas divinas son ciertas formas causales o modelos constantes e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por eso son eternas e invariables y están contenidas en la divina inteligencia: no nacen ni fenecen, pero según ellas se forma todo lo que nace y muere [49]. Aun las cosas singulares tienen en la mente divina su idea particular [50].

Este ejemplarismo divino es de singular influencia en la concepción del universo, porque todas las cosas quedan elevadas al rango de mensajeras de una divina noticia.

Dice bien G. von Hertling después de exponer el ejemplarismo agustiniano: "El valor de las cosas finitas queda con esto grandemente elevado. En el fondo de cada ser, con todas sus mudanzas, se oculta un pensamiento eterno. La mística posterior ha subido por esta escala a las más vertiginosas alturas" [51].

En tercer lugar, el orden y el peso de las cosas nos eleva a la Suma Bondad del Creador, como el modo y la forma nos elevaron al Sumo Ser y Suma Sabiduría. "Dios ha hecho todas las cosas, y las ha hecho por su Verbo, porque son buenas. No hay artífice más excelente, ni arte más eficaz que su palabra, ni razón

[45] *De vera rel.* XI 22: PL 34,132.
[46] *De civ. Dei* XII 5: PL 41,353.
[47] *De civ. Dei* VIII 4: PL 41,228-229; IX 10,1-2: PL 41,233-4.
[48] *De civ. Dei* XI 10,3: PL 41,327.
[49] *De div. quaest. 83* 46,2: PL 40,30.
[50] *Epist.* 14,4: PL 33,80.
[51] *Augustin* 45 (Mainz 1902).

más poderosa de la creación que ésta: una obra buena ha sido realizada por un artífice bueno. Platón aduce el mismo motivo para la formación del mundo, diciendo que era razonable que un Dios bueno creara un universo bueno, sea que leyera esto en nuestros libros o lo aprendiera de quienes lo han leído, sea que con la fuerza de su genio, por el conocimiento de los efectos visibles de Dios, se haya encumbrado a la idea de sus magnificencias invisibles" [52].

Así, el universo ostenta el sello de la bondad inagotable de su Causa, porque en todas partes relucen la medida, el número y la armonía. El mundo es bellísimo espectáculo de contemplación para rastrear por su hermosura, su utilidad y potencia las grandezas invisibles del Hacedor.

Es como un poema donde las estrofas y las sílabas tienen que sucederse para producir todo su ritmo y belleza. El tiempo y la sucesión regulan su proceso evolutivo, en que intervienen dos linajes de causas: la última, que es Dios, y las próximas, insertas en las mismas vísceras ontológicas de los seres.

5. *Causalidad secundaria*

San Agustín no ha mantenido una ideología ocasionalista o romántica de la Naturaleza, porque hay en su concepción del mundo lugar para la causalidad secundaria. El primer Principio, de tres modos obra en las cosas naturales: creando, conservando y concurriendo con las causas segundas para llevarlas a la perfección de su desarrollo. Y el Santo excluye claramente los dos extremos, que deben evitarse en esta materia: uno, que merma los derechos de Dios, y otro, que merma los de la criatura. Hay quienes creen que el universo fue creado por Dios, y que después, abandonado a sí mismo, produce todas las cosas, sin que El nada obre. A tales hay que recordar—dice el Santo—lo del Evangelio: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Creamos, pues, y entendamos que Dios obra todavía, de modo que si sustrajera su operación a las cosas, se desmoronarían en la nada [53].

El extremo contrario consiste en sostener que de tal manera formó Dios las criaturas, que de ningún modo incluyó en su originaria condición los elementos constitutivos de su naturaleza, y esto contradice también al pasaje escriturario donde se dice que Dios acabó sus obras en el día sexto [54]. Las naturalezas están perfectas, acabadas en su orden, como provistas de lo necesario para su desarrollo. Ya se ha indicado anteriormente cómo el concepto

[52] *De civ. Dei* XI 21: PL 41,334.
[53] *De Gen. ad lit.* V 20,40: PL 34,335.
[54] Ibid., ibid., 336.

de *modus* entraña este acabamiento, porque cada cosa tiene lo que le basta, sin demasía ni escasez en su estructura.

O como diría el Santo usando la terminología conocida: todas las cosas al ser creadas fueron formadas de modo que tuviesen sus medidas propias, formas propias y peso propio, que habían de desenvolverse según la condición de su mutabilidad, aumentando o disminuyendo, multiplicándose y mermando en número y variando en sus disposiciones ponderables conforme a la voluntad de Dios, cuyo consejo permanece inmutable [55].

Así, verbigracia, el magnetismo es una fuerza gravitatoria propia, radicada en los cuerpos que lo poseen. "Tenemos noticia de la piedra imán, que maravillosamente atrae al hierro. La primera vez que lo observé quedé absorto, porque levantó en alto una sortija de hierro, y después, como si al hierro atraído le hubiera comunicado su fuerza, *vim dedisset suam*, la sortija imanada, puesta en contacto con otra, la levantó igualmente. Aplicaron sucesivamente otras dos, y todas formaron una cadena de sortijas, suspendidas y enlazadas unas con otras, no por la parte interior, sino por simple contacto exterior. ¿Quién no se pasmará de esta fuerza y virtud del imán *(vim lapidis)*, que no sólo tenía en sí la piedra, sino que se comunicaba a tantos anillos que mantenía suspensos y adheridos entre sí con vínculos invisibles?" [56]

Estas clases de fuerzas son inherentes a las naturalezas del mundo y dan lugar a movimientos propios, "pues de tal modo gobierna las cosas creadas que las deja ejecutar acciones y movimientos propios: *sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat* [57].

La misma doctrina contiene la teoría de las razones seminales, "las cuales confieren a las causas segundas su verdadera eficiencia", como dice J. Guitton [58]. El movimiento evolutivo del mundo se halla regulado por la acción de esas causas seminales, que los intérpretes más autorizados de San Agustín consideran como verdaderos agentes y causas productoras de la variadísima evolución del cosmos.

El padre agustino Nebridio de Mündelheim define así las razones seminales: *Nihil igitur sunt rationes causales nisi occulta et prima naturae vis, qua suis temporibus natura quaelibet se movet ad effectus sibi proportionatos proferendos* [59].

Las razones seminales no sólo tienen un alcance biológico,

[55] *De Gen. ad lit.* IV 5,12: PL 41,220.
[56] *De civ. Dei* XXI 4,4: PL 41,713.
[57] *De civ. Dei* VII 30: PL 41,220.
[58] *Le temps chez Plotin et S. Augustin* p.147.
[59] *Philosophia Magni Doctoris Ecclesiae et Episcopi Augustini*, pars altera l.3 c.1,5 (Vindobonae 1763). Véase también a E. J. THAMIRY, *De rationibus seminalibus et immanentia* p.76 (Insulis 1905).

sino otro más vasto, extensivo a todos los procesos causales del universo y a los cambios de las formas de los seres, porque el mundo fue creado en forma de una masa oscura e informe, pero formable, dotada de íntimas energías o principios de operaciones que producen todos los fenómenos [60].

"Todas las cosas originariamente fueron creadas en cierta contextura de los elementos, y esperan la oportunidad para mostrarse, pues así como las madres llevan en gestación al feto, así el mundo contiene las causas de todo lo que nace: *mundus gravidus est causis nascentium,* causas creadas por aquella soberana esencia, donde nada comienza a ser ni fenece.

Y así, no sólo los ángeles, mas también los hombres indignos, según lo muestra el ejemplo de la agricultura, pueden actuar desde fuera y aplicar algunas causas artificiales, siempre sin salir de los términos de la Naturaleza, para que se manifiesten aquellas fuerzas ocultas y en cierto modo sean creadas al exterior, desarrollando sus medidas, números y pesos, que recibieron en lo íntimo de Aquel que todo lo dispuso con medida, número y peso" [61].

En otra parte dice claramente: *Rebus factis rerum faciendarum causas inserebat* [62]. Insertaba en las cosas creadas las causas de su futuro desarrollo, si bien El es creador de las mismas: *etiam causarum effector est* [63]; y existe por lo mismo entre las causas superiores e inferiores una conexión causal o un orden de causas conexas *(connexio causarum, ordo connexarum causarum)* [64], las cuales actúan con regularidad y concierto.

La conexión de las causas entre sí constituye un orden natural, un curso necesario de la evolución del mundo, determinado por leyes fijas, de modo que las razones seminales no sólo explican el movimiento y desarrollo del universo, sino también la constancia y orden de los fenómenos, la fijeza y seguridad con que se realiza el plan divino. San Agustín no es un evolucionista, que suprima las barreras naturales, los límites y medidas. La *mensura* sabemos que incluye ciertos términos lo mismo en la esencia que en la operación. "Los elementos del mundo corpóreo tienen definidas sus fuerzas y cualidades, lo que puede cada uno y cae fuera de su ámbito potencial, lo que se puede hacer de tal y tal cosa... De donde resulta que de un grano de trigo no nacen habas, ni de una semilla de haba una espiga de trigo, o de una bestia un hombre, o viceversa. Mas sobre el curso y movimiento natu-

[60] Véase sobre este punto el estudio del P. A. Fernández, O. S. A., *La evolución cosmológica y biológica según S. Agustín:* «Religión y Cultura» 4,15 (1931) 215-237.
[61] *De Trin.* III 9: PL 42,877-8.
[62] *De Gen. ad lit.* VI 8,13: PL 34,344.
[63] Ibid., ibid.
[64] Ibid., V 5,12: PL 34,325-6; ibid., XXIII 51: PL 34,318.

ral del mundo domina la omnipotencia del Señor, quien puede hacer lo que no se halla preinserto en las razones seminales. Como omnipotente, El puede muy bien hacer lo que puso en las posibilidades de su ser. Uno es, pues, el modo como germina esta planta, otro el de aquélla. Las razones de ambos modos no sólo se hallan en Dios, sino que fueron creadas e infundidas en las mismas cosas. Pero que un ramo cortado, árido, desmochado, sin ninguna raíz, ni tierra, ni humedad, florezca de improviso y dé frutos, o que una mujer estéril en la juventud conciba en la ancianidad, o que hable una burra, etc., todo esto dio a las naturalezas creadas al dotarles de potencia (pasiva), para que con ella pudieran hacerse tales prodigios" [65].

Así, el universo no es un círculo cerrado a toda posibilidad de injerencia de su Creador; El puede intervenir y obrar milagros fuera del curso ordinario y regular del cosmos, con eficacia reservada a su omnipotencia.

Cuando se dice, pues, que es tendencia profunda del agustinismo el prevalecimiento de la acción y los derechos de Dios, no supone esto merma de la eficacia de las causas segundas y de sus derechos. Las razones seminales son verdaderas causas, que por sí mismas impulsan el desarrollo del universo, y están provistas de verdadera actividad productiva o *producendi virtus* [66]. No pueden reducirse a puras potencias pasivas [67]. Dos órdenes de acciones explican la evolución del mundo: la de las segundas causas y la de la primera, como dos acciones se combinan con el buen funcionamiento de una máquina de trillar: la propia, que consiste en limpiar el grano y triturar la paja mediante un mecanismo, en que consiste todo el ser de la máquina, y la acción externa, directiva y providencial del hombre que la maneja. La primera es inmanente, trascendente la segunda. El universo no está abandonado al puro engranaje de las causas segundas, al mecanismo fatal de las leyes naturales; su Creador se ha reservado una intervención maravillosa, sólo conocida de muy pocos.

6. Sentido del mundo

Por eso, el universo, como obra de una inteligencia infinita, tiene un sentido, un fin digno de su Autor. Dios ha creado el mundo no por una indigencia o miseria de aburrimiento solitario, como fantasean los panteístas, sino por una bondad infinitamente difusiva, que quiere manifestar a seres racionales, capaces de en-

[65] Ibid., IX 18,32: PL 34,406.
[66] Ibid., V 4,11: PL 34,325.
[67] Véase al P. Boyer, *La théorie augustinienne des raisons séminales*: «Miscellanea Augustiniana» 11 II 813ss.

tenderle, las riquezas de su poder, sabiduría y hermosura. No obra, pues, por un impulso adquisitivo, sino donativo y generoso; no es un avaro, sino un derrochador de tesoros. En otras palabras: suele decirse que Dios creó el mundo para su gloria, para darse a conocer y a participar de su dicha a criaturas privilegiadas, hechas a su imagen y semejanza.

"La belleza del universo para San Agustín no es solamente una de las pruebas más significativas y convincentes de la existencia de Dios, sino también el medio más eficaz de ascensión mística con que el alma, partiendo de la contemplación de lo bello que encierran las cosas terrenas, aunque siempre en grado parcial y defectivo, se eleva hasta Dios, suma y perfecta hermosura. El universo, la naturaleza, los seres todos, como hermosos, tienen un doble semblante: uno dirigido al Creador y al entendimiento, otro vuelto a las criaturas y al sentido. Al hombre le muestran el aspecto sensible de lo bello, esto es, el deleite estético, que Agustín distingue claramente de lo útil. Con respecto a Dios y a nuestro entendimiento se revelan como unidad, orden, armonía, número.

Este doble aspecto resalta con mayor evidencia en la música, la más divina de las artes" [68]. El universo está hecho como de acordes musicales, de números, de proporciones y armonía.

El aspecto fundamental en que San Agustín considera el mundo, como un vestigio ternario de Dios, nos persuade fácilmente esta verdad. Todo el sentido del mundo, como vestigio divino, consiste en anunciar el tránsito del Señor, en cumplir lo que responden las criaturas en el cántico de San Juan de la Cruz:

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
y yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de su hermosura.

Indicar este paso de Dios es la misión sagrada de las criaturas; conocer este paso de Dios es la mayor dicha de los hombres. Descubrir y glorificar a Dios, Majestad, Sabiduría y Bondad infinita, es el empleo más honorífico de la razón. Por eso las criaturas son vestigios, signos, reflejos, indicios, anuncios, retratos de la Hermosura increada. Todos los valores creados—la hermosura, la verdad, la utilidad, la bondad, santidad—anuncian la presencia y el paso del Señor. Así, todo ser alaba en cierto modo al Creador. "Esta conexión de las criaturas, esta ordenadísima hermosura—*ordinatissima pulchritudo*—que asciende desde lo más bajo

[68] Francesco di Capua, *Il problema estetico e Sto. Agostino:* «L'Osservatore Romano», 27 agosto 1938.

hasta lo más alto y desciende desde lo sumo hasta lo ínfimo, sin interrumpirse en parte alguna y compuesta de cosas semejantes, alaba toda al Señor.

¿Por qué alaba al Señor? Porque al considerar y ver su hermosura, en ella, tú alabas a Dios. Cierta voz es de la tierra muda la hermosura de la tierra: *vox quaedam est mutae terrae species terrae.* Miras su hermosura, notas su fecundidad, admiras sus energías, cómo forma las semillas, cómo muchas veces produce sin sembrar. Ves todo esto y con tu contemplación, en cierto modo, la interrogas: la misma investigación es una pregunta. Cuando, lleno de estupor, has considerado y ponderado sus maravillosas fuerzas, su magnificencia y hermosura, su preclara potencia, como no puede tener de sí esta virtud, luego infieres que subsiste por obra de su Creador. Y el descubrir esto es la voz de la confesión para que alabes al Señor.

Porque al contemplar tales maravillas, ¿no te dice a una voz su hermosura: Yo no me hice a mí misma, sino Dios? Luego confiésente a Ti, Señor, todas tus obras y los Santos te bendigan... Porque cuando tus Santos te bendicen, ¿qué claman? Cantarán la gloria de tu reino y magnificarán tu potencia. ¡Oh cuán poderoso es Dios, que creó la tierra y colmó el mundo de tantos bienes! ¡Cuán poderoso es Dios, que dio sus vidas propias a tantos animales! ¡Cuán poderoso es Dios, que puso tantas semillas en la tierra para que produjesen una increíble variedad de arbustos, de flores y frutos!

¡Cuán grande, cuán magnífico es el Señor!... Mirad el mundo cómo resplandece de hermosura. ¡Cuántas maravillas en la tierra, en el mar, en el aire, en el cielo, en las estrellas! ¿No produce un espanto la consideración de tantas cosas, el resplandor de tantas hermosuras, que ya no es posible imaginarse espectáculo más bello: *ut quasi pulchrius nihil inveniri possit?* Y tú vives anegado en este mar de magnificencias, en medio de esta hermosura inefable" [69].

Hallamos aquí, bajo esta oratoria frondosa de lirismo, la expresión del sentido del mundo, y aun un aspecto profundo de su esencia: el de ser la voz de Dios, el eco de sus eternos pensamientos. La única razón de ser del mundo es servir de espectáculo al hombre, para que rastree por las cosas creadas la invisible hermosura del Creador. Por muy bien que se conozcan todos los fenómenos del orden natural, sus medidas, sus formas, sus fuerzas ponderables, si ello no sirve para avivar las fuerzas dialécticas del espíritu hacia Dios, el hombre es un ignorante. Sólo la sabiduría puede curar esta profunda ceguera del hombre natural. La

[69] *En. in ps. 144* 13-15: PL 37,1877-70.

siguiente anécdota de E. Suso contiene y refleja el espíritu más puro de la contemplación agustiniana del mundo.

En el jardín del amor donde se celebran las bodas del amigo y del Amado, cada flor, cada árbol, cada animal, tiene su significación espiritual.

—¿Ves—le dice la Sabiduría a E. Suso—, ves cómo aparezco magníficamente adornada con un vestido espléndido, cómo estoy rodeada de flores de mil matices, de rosas bermejas, de lirios blancos, de púdicas violetas?

Y Suso, que comprende al punto el sentido místico, responde:

—¡Oh, en qué ceguera he vivido hasta ahora! Yo cogía las rosas, y no respiraba su verdadero perfume; me paseaba entre magníficas flores, y no las veía [70].

He aquí la clave de la visión cristiana y agustiniana del universo: hallar en todo el vestigio de la Sabiduría divina, que por todas partes nos atrae a la contemplación de su hermosura y bondad.

[70] Cit. por HOORNAERT, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* I (1932). Allégorie.

IV

EL ENIGMA DEL HOMBRE

1. ¿Qué soy yo, Dios mío?

A los ojos de San Agustín, siempre se ha presentado el hombre como un enigma y grande milagro: *magnum miraculum* [1]. Su antropología se halla penetrada de admiración, de extrañeza de sí mismo. Cuando en las *Confesiones* se hace esta apasionada pregunta: ¿Qué soy yo, pues, Dios mío, y qué esta mi naturaleza?, lo hace movido por una urgencia y sed de conocimiento del misterio humano. Las cuestiones centrales de la filosofía agustiniana se trenzan a la del hombre.

¿Qué es, pues, el hombre, en su esencia y proceso? Dos grandes corrientes de ideas, pero hornagueadas por la propia experiencia, influyen en la antropología de San Agustín, como en la de la cultura occidental: la corriente bíblica y paulina del hombre, imagen de Dios y ser caído en la culpa, y la corriente griega del *homo rationalis*, o animal movido por un verbo interior, en que se cifra toda su alteza y dignidad.

Siguiendo la dirección lógica del ternario vestigial apuntado en el artículo anterior, *el modo, la especie y el orden* iluminan el ser humano y su posición y parentesco ontológico con las criaturas.

El *modo* expresa su composición dualística, la unidad del compuesto, la contingencia de su ser, su finitud, su relativa perfección; *la especie* incluye toda su vida racional o cognoscitiva, por la que no sólo es especie humana, sino también especie de las especies o forma de las formas, en cuanto todas están entrañadas y almacenadas en la memoria. *El orden y el peso* jerarquizan sus múltiples elementos mediante el amor o gravitación al centro, que es Dios. Los tres bienes generales, repartidos en el universo, realzan la fábrica exterior misma del hombre, en cuyo cuerpo hay cierta masa de carne y hermosura de forma, y el orden y distinción de miembros y moderación de salud: *quaedam moles carnis, et formae species, et ordo distinctionis et temperatio valetudinis* [2].

[1] *Serm.* 126 3,4: PL 38,7000.

[2] *De Trin.* III 2,8: PL 42,871. La *formae species* en el hombre es la hermosura corporal. Cf. Luis Rey Altuna, *La belleza humana en la estética de S. Agustín:* «Revista de las Ideas Estéticas» 3 (Madrid 1945) 43-61.

Aquí vuelve a relucir el optimismo agustiniano contra la concepción pesimista de los gnósticos y maniqueos: el cuerpo no tiene un origen diabólico ni es una masa de corrupción. "Es falso, es herético, es blasfemo decir eso: porque del cuerpo y del alma es uno solo el Artífice. Todo lo quiero sano, porque yo soy todo. No quiero que mi carne, como cosa extraña, sea separada de mí para siempre, sino que toda sea sanada conmigo: *ut mecum tota sanetur*" [3].

Ni el cuerpo es una cárcel, en que ha sido confinada el alma para purgar antiguos pecados, como suponía el mito platónico. Las poquísimas veces que San Agustín, comentando pasajes bíblicos, emplea la palabra cárcel, no la usa en un sentido ontológico, sino moral, o como equivalente a corrupción: *Ergo si caro carcer est, non corpus est carcer tuus, sed corruptio corporis tui. Corpus enim tuum fecit Deus bonum, quia bonus est* [4]. En un sentido espiritual, el cuerpo es cárcel del alma, y los místicos han entendido mejor que nadie lo que significa la esclavitud y pesadumbre de la carne. No pueden escudarse con la autoridad de San Agustín los desestimadores del cuerpo humano, porque cuerpo y alma pertenecen a la unidad incomprensible del hombre. El sentimiento de la medida, que él exaltó tanto, no abandona en este punto al filósofo de Hipona, quien equidista igualmente de los maniqueos, y de los pelagianos de nuevo cuño, y modernos divinizadores de la carne santa y sus concupiscencias, que se escandalizan de la frase del asceta medieval: "Pálidas han de ser tus mejillas, no rubicundas." El cuerpo humano ha sido siempre para la Cristiandad y sus Doctores un vaso sagrado, cuyo destino es reverberar la gloria del Señor en una nueva forma de existencia que le está reservada.

2. Unión sustancial

Ni hay tampoco en la doctrina agustiniana ninguna prueba de una unión accidental entre el cuerpo y el alma, como se ha dicho apoyándose en unos pocos textos de sabor platónico, olvidando cientos con sabor, digámoslo así, escolástico. Un investigador español, el agustino escurialense Marcos del Río, ha entresacado *más de doscientos pasajes* agustinianos para probar que el hombre es un compuesto natural que consta de alma racional y de cuerpo organizado [5]. En la *Ciudad de Dios* dice así: Cono-

[3] *Serm.* 30 3,4: PL 38,189.
[4] *En. in ps. 141* 18: PL 37,1847.
[5] *El compuesto humano según San Agustín* (El Escorial 1931). M. F. Sciacca, *S. Augustin et le néoplatonisme* 25-48 (Louvain 1956). Jerónimo de París, *De unione animae cum corpore in doctrina Sti. Augustini*: «Acta Hebdomadae augustinianae thomisticae» p.271-311 (Roma 1931).

cemos por testimonio de nuestra misma naturaleza que el cuerpo está unido al alma para que el hombre sea entero y completo: *corpus animae cohaerere ut homo totus et plenus sit* [6]. A la definición del hombre pertenece la porción externa y corporal: ¿Qué es el hombre? Alma y carne: *totus homo anima et caro est* [7]. "El hombre consta de alma racional y carne mortal" [8].

Esta composición define la esencia metafísica del hombre, en quien se hallan unificados los estratos de realidad pertinentes al mundo inferior [9]. Y en la composición dualista del hombre, la parte principal o el alma es el principio de la vida y aun la forma. Si bien San Agustín no ha usado esta palabra, equivalentemente las funciones del alma en la organización de la materia humana corresponden a las de la forma. Comunicar el ser es formarlo y reducirlo a unidad, porque todo ser en tanto es en cuanto es uno. La potencia uniformadora y vivificante del alma la expresa el Santo con un símil: así como el agua amasa, conglutina y recoge la tierra cuando con su mezcla se forma el lodo, de análogo modo, el alma, abrazándose a la materia, la vivifica, la reduce a unidad armónica e impide su disolución: *anima corporis materiam vivificando, in unitatem concordem conformat, et non permittit labi et resolvi* [10].

De esta unidad nace la hermosura del compuesto humano, porque la unidad es la forma de la hermosura [11].

El alma forma también, juntamente con el cuerpo, único principio de operación, usando de él como instrumento unido. Aun en las operaciones más elevadas, como son las de la justicia sobrenatural, el organismo toma su parte: "Mirad cuántas cosas buenas hacen los Santos con el cuerpo. Con él obramos lo que Dios nos ha mandado hacer para remedio de tantas necesidades en la vida: Reparte tu pan con el hambriento, y al pobre que carece de casa, cobíjalo bajo tu techo. Si lo ves desnudo, vístelo; y otras cosas de este género que se nos han mandado, no obramos sino por el instrumento del cuerpo: *caetera talia, quae nobis praecepta sunt, non operamur nisi per carnem* [12].

Y tal es la unión que enlaza ambos principios, que, aun siendo distintos, ejercen entre sí un influjo mutuo y natural. Todo cuanto hace el alma tiene algún reflejo en lo somático. En un pasaje epistolar a Nebridio insinúa el Santo hasta *la motoricidad de las*

[6] X 19,2: PL 41,308.
[7] *En. in ps.* 37 11: PL 36,402.
[8] *Serm.* 150 4,5: PL 38,810.
[9] *Serm.* 43,3: PL 38,254-5; *Serm.* 128 VII 9: PL 38,717.
[10] *De Gen. cont. man.* II 7,9: PL 34,200.
[11] *Epist.* 18,3: PL 33,85. San Agustín tiene para la belleza del cuerpo humano elogios superlativos. Véase a G. Combés, *La charité d'après S. Augustin* p.133ss.
[12] *En. in ps.* 83 7: PL 47,1030.

imágenes, que es conquista de la psicología moderna. En virtud del reflejo orgánico del pensamiento pueden los espíritus puros captar lo que piensa el hombre. "Creo que todo movimiento del ánimo produce algún efecto en el cuerpo: *omnem motum animi facere aliquid in corpore.* Pero tales efectos sólo llegan a nuestros sentidos, tardos y lentos, cuando se trata de movimientos mayores, verbigracia: la ira, la tristeza, el gozo. De aquí es lícito conjeturar que hasta cuando pensamos algo, si bien esto no se nos muestra en el gesto corporal, puede aparecer a los ojos de los espíritus aéreos, cuyos órganos de percepción son vivísimos, incomparablemente superiores a los nuestros. Estos, pues, digámoslo así, vestigios de movimientos que el ánimo imprime y fija en el organismo pueden permanecer y formar cierto hábito" [13].

A su vez, el fenómeno puede invertirse, de suerte que los movimientos o hábitos corporales afecten al alma, "porque si hay continuamente una dificultad de realizar algo conforme a nuestros deseos, asiduamente el ánimo se irrita. Porque la ira, según creo yo, es el apetito turbulento de remover los obstáculos que impiden nuestra acción. Así, muchas veces nos airamos, no sólo con las personas, sino con las cosas, con la pluma de escribir, tirándola y rompiéndola, y lo mismo hacen los jugadores con los dados, y los pintores con el pincel, o cualquier instrumento que no responde a lo que deseamos hacer. Con esta facilidad de airarse afirman los médicos que se aumenta la hiel, y con el aumento de tal humor, sin motivo apenas nos enfadamos. Y así, lo que el ánimo hizo con sus movimientos es después causa suficiente para volverlo a conmover: *ita quod suo motu animus facit in corpore, ad eum rursus commovendum valebit* [14].

Claramente se afirma en estos pasajes la existencia de dos hechos: el ánimo imprime sus movimientos en el organismo aun con las operaciones mentales y provoca y excita ciertos humores o secreciones que, a su vez, son causa de aquellos movimientos.

No se puede sostener, pues, que en la psicología agustiniana lo corpóreo no puede influir de algún modo en lo psíquico, ni menos todavía que la unión de cuerpo y alma es accidental, como la que hay entre el motor y el móvil, el habitante y la casa, la cárcel y el aprisionado o el coche y el cochero. Para San Agustín, la unión de lo somático y espiritual no es un accidente, sino un grande misterio, que, a pesar de todos los esfuerzos del pensamiento, sigue siéndolo, y sólo podemos atisbarlo por ciertos efec-

[13] *Epist.* 9,3: PL 33,72.
[14] Ibid., ibid., n.4: PL 33,73.

tos y operaciones que el principio superior o alma produce en el inferior. *Tradit speciem anima corpori ut corpus sit in quantum est,* dice muy escolásticamente San Agustín [15]

3. El alma

El alma da al cuerpo su ser específico de organismo humano, así como el desarrollo vital y la hermosura que le compete. Y por eso goza de una preeminencia y superioridad ontológica con respecto al cuerpo: "El alma es cosa espiritual, incorpórea y próxima a la substancia de Dios: *res spiritualis est, res incorporea est, vicina est substantiae Dei*" [16].

He aquí la situación privilegiada del hombre, debida a la excelencia de su alma; se halla entre los abismos: el abismo infinito de Dios y el de la materia informe, que es casi nada: *prope nihil.* Su grandeza y excelencia radica en la proximidad con Dios; su miseria, en su conexión con la materia.

La distancia entre la materia y el espíritu está jerárquicamente salvada. Es decir, que San Agustín, sin admitir la tricotomía platónica ni escindir la unidad personal del hombre, intercala, entre la porción superior y la ínfima, potencias conexivas, cuyo fin es establecer contacto entre las dos. Los sentidos, tanto externos como internos, y los apetitos, o tendencias consiguientes, pertenecen a la parte inferior, de que se compone el hombre. No hay un dualismo, sino un orden de jerarquía, si bien en el estado actual del hombre caído las relaciones se hallan perturbadas, como veremos. Por eso el hombre está sometido a una doble ley de polaridad, pues obedece a las leyes naturales y psicofísicas, y como sujeto espiritual o mente, a leyes de razón. Ambas porciones son dos ventanas o aberturas que rasgan el hermetismo del ser humano y le imprimen doble orientación: una hacia lo sensible y temporal, otra hacia lo invisible y eterno. Por los sentidos y apetitos inferiores se relaciona con el mundo natural, y por la mente y la voluntad, con el invisible y superior, siendo ciudadano de dos mundos y ocupando un punto medio, un horizonte entre la eternidad y el tiempo.

San Agustín ha defendido el valor del testimonio de los sentidos y de la experiencia sensible, sin la cual el hombre sería una larva de espíritu sin posibilidad natural de crecimiento. El principio de su gnoseología realista dice: *Cognoscibilia cognitionem*

[15] *De inmort. animae* XV 24: PL 32,1033. Ch. Couturier defiende que la unión del curepo y alma en San Agustín no es ni accidental ni substancial, sino hipostática, o la de dos naturalezas en una persona. Cf. *La structure essentielle de l'homme d'après S. Augustin:* «Augustinus Magister» I 543-550.
[16] *En. in ps. 145* 4: PL 37,1886.

gignunt, non cognitione gignuntur[17]. Se refiere el Santo a las cosas sensibles y temporales que nos preceden a nosotros, como son las del mundo corpóreo e histórico, y exigen la experiencia de los sentidos, como primer contacto con lo real[18]. Hay facultades o sentidos internos, como la memoria y la fantasía, que en el enlace de ambos mundos sirven de puente al espíritu o *principale mentis humanae*[19], que discrimina al hombre de todo lo demás. "El alma humana posee algo de que carecen las bestias, que también tienen alma y se llaman animales. Pero ¿qué más posee el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios? El entender y el saber, el discernir el bien del mal; en esto fue hecho a imagen y semejanza de Dios"[20].

El conocimiento de las verdades necesarias y eternas, ha dicho también Leibniz, nos distingue de los simples animales y nos hace poseer la razón y las ciencias, elevándonos al conocimiento de Dios y de nosotros mismos[21].

Así llegamos a la cima de la realidad espiritual, que constituye al hombre. Una criatura mudable, que lleva dentro de sí una luz eterna; un ser impuro en cuya conciencia resuena la voz de una justicia incorruptible, un espíritu ambiguo y oscilante en cuyo fondo arde una lámpara inmortal: he aquí el misterio que llenaba de estupor a San Agustín. El descubrimiento de la luz eterna fue para él principio de la redención. Entonces la imagen de Dios comenzó a clarear en la intimidad de su ser, revelándole su grandeza e hidalguía.

4. Imagen de Dios

El espíritu—como imagen de Dios—, por la luz eterna que resplandece en él, comprende una trinidad: *esse, intelligere, amare.* El ser, la verdad y el amor forman una trinidad psicológica en que se refleja la divina.

El alma tiene un ser incorpóreo, espiritual, semejante a la substancia de Dios: *vicina substantiae Dei.* La metafísica agustiniana es substancialista, no fenomenalista, si bien al genio agustiniano le atrae a la vez la contemplación de las leyes y esencias incorruptibles y la de los fenómenos del *devenir espiritual.* Nuestro ser espiritual no está aterido y yerto en una forma, sino en continuo *fieri;* su tremendo destino se realiza con el movimiento continuo: *fit transeundo.* No obstante eso, el espíritu no debe

[17] *De Trin.* XIV 10,13: PL 42,1047.
[18] Sobre el doble conocimiento, sensible e intelectual, véase al P. Marcos del Río, o.c., p.176ss.
[19] *De Trin.* XIV 8,11: PL 42,1044.
[20] *En. in ps. 29,* serm. 2,2: PL 36,217-8.
[21] *Monadologie* p.29: *Oeuvres philos.* 1 (París 1900).

concebirse como onda de llamas sucesivas que arden y mueren sin un sujeto que permanezca en el ser. San Agustín alude frecuentemente a la substancia anímica, al núcleo indestructible del yo, en quien se unifica la pluralidad de funciones, actividades y estados subjetivos.

"Estas tres cosas, memoria, inteligencia, voluntad, porque no son tres vidas, sino una sola vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria, la inteligencia y la voluntad se dicen relativamente a otras cosas. Pero la vida, la mente y la esencia, cada una existe para sí misma. Por lo cual estas cosas en tanto son una en cuanto constituyen una vida, una mente, una esencia [22].

Por eso el alma se define como una substancia racional destinada a regir el cuerpo [23]. El yo, como última unidad en la que se anudan todos los hilos de la vida anímica, y su distinción e independencia de los procesos anímicos, han sido por San Agustín expresados con toda precisión. Yo recuerdo por la memoria, yo conozco por la inteligencia, yo amo. Mi yo interior lo ha conocido. Yo, yo, ¿quién es este yo? Este yo es el espíritu, la substancia espiritual" [24]. Y por eso, cuando el espíritu se conoce a sí mismo, se conoce como substancia, y si tiene certeza de mí mismo, tiene certeza de su substancia.

El *entender—intelligere*—corresponde al segundo término del vestigio trinitario, y supone una conexión irrompible con la verdad y su fuente originaria: Dios. El conocimiento de una forma nueva de ser a las cosas, porque, según San Agustín, tienen ellas una triple existencia: en el arte ejemplar, en las inteligencias creadas y en sí mismas, o como diría el Santo: *ratio qua creatura conditur in Verbo, rationis cognitio in creatura rationali, et conditio creaturae* [25].

La escolástica ha reducido esta triple existencia a las fórmulas: *universalia ante rem, in re, post rem.*

Subsiste, pues, un universo interiorizado en el hombre y ordenado según las categorías de substancia, accidente, causa, efecto, relación, modo, género, especie, individuo, etc. La potencia del espíritu se muestra por el conocimiento en doble forma: como *potencia receptiva y fuerza reproductora* de las especies de todas las cosas, que se almacenan en los grandes depósitos de la memo-

[22] *De Trin.* X 11,18: PL 42,983. Véase sobre este tema de la substancialidad del alma el libro de M. GRABMANN *Grundgedanken des Hl. Augustinus über Seele und Gott* p.25s (Köln 1929).

[23] *De quant. animae* XIII 22: PL 32,1048. Sobre la doctrina de la substancia véase el reciente estudio del P. Niceto Blázquez *El concepto de substancia en S. Agustín*: «Avgvstinvs» 14 (1969) 43-93.

[24] M. BAUMGARTNER, *San Agustín (Los grandes pensadores)* p.33.

[25] *De Gen. ad lit.* II 8,16: PL 34,269.

ria, y *como sujeto axiológico,* que valora lo que percibe con normas absolutas. El hombre no sólo aprende las formas de las cosas, sino que juzga de ellas con una operación superior. Indagar el fundamento de este hecho íntimo constituye una tarea noble del espíritu humano, porque es elevarse a su propia fuente y origen: "Pues buscando fundamentos para apreciar la hermosura de los cuerpos, ora celestes, ora terrestres, y para juzgar con entero y equilibrado juicio sobre las cosas mudables, cuando yo decía: *Esto debe ser de esta manera; aquello no;* buscando yo, digo, el fundamento de este mi juicio, cuando así juzgaba había descubierto sobre mi espíritu tornadizo la inmutable y verdadera eternidad de la verdad" [26].

5. San Agustín y Kant

He aquí la misión sagrada de la razón: ser *dux ad Deum,* guiar al hombre a su principio y patria. San Agustín no se cansó de tornar cien veces a este tema, incluso en sus sermones al pueblo, habituándolo a la dialéctica de la peregrinación. Aquí se muestra su misión de genio cristiano y su contraste con el espíritu moderno, particularmente con el de Kant, defensor de la inmanencia absoluta de la razón. Ambos filósofos han caracterizado la inteligencia humana como una facultad legisladora capaz de emitir juicios de valor en la ética, estética, matemática, lógica. Pero mientras a San Agustín los caracteres de las verdades necesarias o las normas absolutas le obligan a salir de la esfera propia del sujeto pensante, Kant los considera como *blosse Denkformen* [27], como puras formas y acuñaduras del pensamiento. La sensibilidad da la materia, el entendimiento, las leyes universales o normas *a priori.* No hay necesidad de salir del sujeto autónomo e independiente, regulador de las leyes del universo.

Paulsen llama a Kant el *filósofo del protestantismo;* con igual motivo puede llamársele el filósofo del laicismo. San Agustín, al contrario, es el filósofo de la religión, de la luz o del Verbo, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. El hombre agustiniano es una tierra sagrada donde lucen doquiera las huellas de Dios, y no cesa de vocear la presencia del Altísimo y la necesidad de las ascensiones del espíritu.

La misión de San Juan Bautista, enviado al mundo para dar testimonio de la Luz verdadera, ilustra la condición del espíritu creado y de la razón. En un bello comentario al capítulo primero de San Juan, contrapone a Cristo y su Precursor, al Verbo y la

[26] *Conf.* VII 17.
[27] B. Jansen, *Der Kritizismus Kants* p.24 (München 1925).

voz. San Juan fue como un monte bañado con el áureo resplandor solar. Cristo vino a sanar las almas débiles de ojos enfermos para encararse con el vivo manantial de luz, mas capaces de conocer por ciertos cuerpos o paisajes iluminados la presencia y salida del sol. Los contemporáneos del Verbo hecho carne no eran aptos para poner los ojos directamente en El: y entonces, ¿qué hizo? *Radiavit Ioannem:* vertió su luz sobre San Juan, y al confesar éste que no era él la Luz, sino que la recibía de otro, vinieron muchos en conocimiento de Aquel que ilumina a otros [28].

He aquí la metafísica de la razón humana: ella no es la verdad, pero la irradia. La Verdad es eterna, ella temporal; la Verdad no cambia, ella se muda; la Verdad es necesaria, ella contingente. El monte iluminado durante el día puede entenebrecerse por la noche; luego no es el sol; el alma pasa de estados tenebrosos a estados de claridad, y viceversa; puede ser iluminada por la verdad y oscurecida por el error. Luego ella no es la verdad, pero la luz que posee da testimonio de la Verdad inmutable y eterna. Conocer el Verbo divino y señalarle con el índice es la mayor gloria del verbo humano.

Por eso San Agustín se halla frente a Kant y todos los racionalismos, porque, ante todo, es un confesor del Verbo de Dios, aprehendido en el esplendor de su imagen, la razón humana. La conciencia creada no es autónoma, porque tiene una ley superior, a que debe someterse. El autonomismo del hombre está radicalmente eliminado del pensamiento de San Agustín, porque, como vestigio e imagen, es un ser relativo, metafísicamente anclado en su principio con una triple dependencia. Toda su esencia y vida consiste en *esse a Deo, esse in Deo* y *esse ad Deum.* Es un ser que viene de Dios, vive en Dios y camina hacia El con la más profunda orientación del espíritu.

6. Mi amor es mi peso

El *esse* y el *intelligere* nos han manifestado la dependencia de origen y de las más altas operaciones del espíritu, que no pueden realizarse sin el concurso de una luz divina; el *velle*—el querer o amar—nos revelará a Dios como término final de nuestros movimientos gravitatorios, según la frase de las *Confesiones:* "Nos habéis hecho, Señor, para vos, y nuestro corazón no reposa hasta descansar en vos" [29]. El amor humano se muestra sobre todo en forma de inquietud y como ímpetu escatológico y proyección

[28] *Tr. in Ioan.* 2,7: PL 34,1932.
[29] *Conf.* I 1.

a lo futuro. La vida de la vida mortal es la esperanza de la vida inmortal, dice el creador de las frases bellas [30].

Las palabras *pondus* y *ordo* nos declaran la esencia de esta actividad espiritual. El alma no sólo tiene un órgano de captación de lo real, sino también un sistema de impulsos vitales, que la llevan a la búsqueda y adquisición de lo que el entendimiento le ofrece como valioso. El peso pertenece a la estructura de todas las cosas, según hemos indicado [31], y todas tienen su centro de reposo. La inclinación o amor al centro mueve igualmente las voluntades humanas. En términos generales, la felicidad es el lugar de reposo último [32]. Se moverán ellas buscando diferentes centros, según las imágenes que se forjan de la felicidad, pero por todos los caminos van al mismo lugar o al mismo fin: la satisfacción plena de su ser, el equilibrio estable de sus apetitos.

La voluntad puede definirse como acto con estas palabras: es un movimiento del ánimo, exento de coacción, por el que se esfuerza o a no perder lo que se posee o a adquirir lo que necesita: *voluntas motus est animi, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.* Un objeto no puede ser blanco y negro a la vez; así, tampoco la voluntad puede ser a la vez querer y ser coaccionada con respecto a una misma cosa. Si preguntamos al que hace algo por violencia por qué lo hace, nos responderá que le fuerzan a ello. Y todo el que es forzado a una cosa, obra contra su voluntad. Luego el querer ha de ser libre de coacción. De donde resulta que todo el que hace algo por voluntad, no lo hace por fuerza [33].

Dos clases de impulsos dinamizan la voluntad humana: unos de conservación de los bienes que se poseen y otros de adquisición o de creación de nuevos valores relacionados con la felicidad. La increíble variedad y fuerza creadora desplegada por el espíritu humano en todos los órdenes de la cultura reconocen como causa el más íntimo y urgente de los impulsos que venimos analizando. San Agustín ha conocido y apuntado su empuje dinámico, que ningún obstáculo puede contrastar [34].

La felicidad se concreta en el deleite para los hombres, y por eso viene a ser el *pondus animae: Delectatio quasi pondus est animae* [35].

"El centro, pues, del alma no se halla en ningún espacio ocupado por forma de cuerpo, sino en el deleite, adonde se alegra

[30] *En. in ps. 103,* serm. 4,17: PL 37,1389: «Vita vitae mortalis spes est vitae immortalis».
[31] *Conf.* XIII 10.
[32] *De mor. Eccl. cath.* I 3,4: PL 32,1312.
[33] *De duabus animabus* X 14: PL 42,104.
[34] *Serm.* 96,1: PL 38,585.
[35] *De mus.* VI 9,29: PL 32,1179.

de haber llegado por el amor" [36]. Y aquí se abren ante el hombre los dos caminos: uno que lleva a los bienes sensibles y otro a los espirituales. O si se quiere, en tres centros se precipita el ímpetu gravitatorio del hombre: el deleite de los sentidos, el deleite espiritual de sí mismo y el deleite de Dios. Los epicúreos, los estoicos y los cristianos definen estas actitudes fundamentales de la vida. En su proceso se pueden señalar tres factores, que San Agustín llama *suggestio, delectatio* y *consensus.* La sugestión comprende los diversos estímulos que mueven las tendencias o apetitos humanos, vengan de cosas exteriores o de las imágenes depositadas en la memoria y capaces de avivar los deseos: *commovere desiderium.* A ella responde afirmativa o negativamente el sujeto solicitado o atraído. En el primer caso se produce una reacción favorable o un descanso en la voluntad *(delectatio)* y una plena adhesión o consentimiento [37].

Este, que San Agustín describe como proceso psicológico del pecado, puede extenderse a toda la genealogía de los actos. El consentimiento o adhesión admite dos modalidades, que el Santo llama *uti* y *frui,* el uso y el goce. Gozar de las cosas es poner en ellas el último fin del descanso; usarlas es tomarlas para logro de otro fin. "Gozamos de las cosas conocidas en que la voluntad descansa como en fin; usamos aquellas otras que ordenamos para el logro de un objeto de fruición. La mala voluntad consiste en gozar mal y en usar mal de las cosas [38].

Todos los bienes creados deben ser medios, no fines o términos últimos de descanso, porque, como limitados y transitorios, sólo pueden tocar la epidermis, sin llegar a la medula interior del espíritu. Por eso ninguno debe ser objeto de una fruición absoluta, sino relativa, que llama el Santo *cum delectatione uti* [39].

Debe ordenarse el uso fruitivo de las cosas creadas al logro del verdadero amor, que sólo en Dios halla su completo descanso. "El cielo, la tierra y todas las cosas que en ellos son, dondequiera me dicen que os ame, y no cesan de decirlo a todos para que no puedan excusarse" [40]. Es un desorden y una idolatría poner el corazón en las criaturas, con absoluto olvido de Dios. Por eso el concepto del *orden* nos ayuda a definir mejor los movimientos voluntarios. Si el peso expresa el impulso gravitatorio al centro, el orden significa la dirección, la rectitud del movimiento. El movimiento que lleva al verdadero centro es ordenado; el que no, pecaminoso, porque se desvía del fin. El orden y el desorden

[36] *En. in ps.* 9 15: PL 36,124.
[37] *De serm. Domini in monte* I 12,34: PL 34,1246.
[38] *De Trin.* X 10,13: PL 42,981.
[39] *De doct. christ.* I 33,37: PL 34,33.
[40] *Conf.* X 6.

queridos introducen los valores morales en el reino del espíritu. "El espíritu ocupa un lugar medio, porque debajo de sí tiene todo lo corpóreo o material y sobre sí al Creador suyo y del mundo. Puede, pues, usar bien de la felicidad temporal cuando no ama las cosas creadas, con desestima y olvido del Creador, ordenando la felicidad que en ellas encuentra al servicio suyo, porque El le ha colmado de aquellos bienes. Todo lo que Dios ha creado es bueno, desde la criatura racional hasta el más insignificante átomo, y usa bien de todo cuanto guarda el debido orden, y al discernir, elegir y apreciar subordina lo pequeño a lo grande, lo corporal a lo espiritual, lo bajo a lo alto, lo temporal a lo eterno" [41]. Tal es el resumen de la ética agustiniana, basada en la ontología o grados jerárquicos de los seres. El amor o la estimación debe adecuarse a lo real; todas las cosas son buenas, como hechura del Creador, pero se hallan graduadas cualitativamente y formando jerarquía; estimar más lo que vale más y menos lo que vale menos, amar sumamente al que es sumo, tal es la ley del orden del amor o de la virtud.

7. Libertad y libre albedrío

El orden del amor es la cifra de la vida superior del espíritu, y como tal, nace la libertad, la cual pertenece a la esencia de la voluntad racional. "Nuestra voluntad no sería voluntad si no fuera libre" [42]. "El libre albedrío fue concedido al hombre para que conquistara méritos, siendo bueno no por necesidad, sino por libre voluntad" [43]. El libre albedrío es soporte de todo el orden moral, el principio esencial de un mundo de valores superiores, y, por consiguiente, un grande bien. Pero a la vez supone la facultad de elegir el mal, es decir, la facultad de caer, que es una imperfección de la voluntad humana.

Como el poder errar no es una perfección de la inteligencia, ni el poder oxidarse una perfección de los metales, ni el poder resbalarse una perfección de los pies, así también el poder pecar es una imperfección aneja a las voluntades que no están identificadas esencialmente con el Bien absoluto.

La facultad de elección del mal se convirtió en un hecho, iniciándose la tragedia de la libertad humana. San Agustín ha visto en la primera caída la pérdida de la libertad humana, lo cual ha motivado contra su doctrina la acusación del determinismo. Pero el Santo distingue cuidadosamente la libertad del libre albedrío,

[41] *Epist.* 140,3-4: PL 33,539.
[42] *De lib. arb.* III 3,8: PL 32,1275.
[43] *Contra Fort. man* 15: PL 42,118.

porque él considera esa facultad en diversos momentos históricos o concretos en que se ha manifestado.

La *libertas* significa para San Agustín aquel aspecto virginal y poderoso de la voluntad humana, salida de las manos del Creador con un saludable equilibrio de sus fuerzas, exenta de todo peso íntimo hacia lo inferior. Entonces gozaba del privilegio del *posse non peccare,* la facultad de poder no pecar. Mas con la primera desobediencia y rebeldía se modificó el estado íntimo del hombre, y al ser privado de los dones con que fue creado, su voluntad quedó debilitada, herida en sus fuerzas, cargada con un peso o inclinación hacia lo malo, que con las sucesivas caídas de las generaciones humanas ha ido en aumento. El pecado introdujo una fuerza gravitatoria que impulsa al hombre a buscar el centro de su reposo en sí mismo y en las criaturas, dificultando su elevación a Dios. La libertad, gravada con este *pondus* terrestre, debilitada para el bien con la servidumbre del pecado, es el *liberum arbitrium.*

La primitiva caída no fue una corrupción total de la naturaleza humana, porque Dios nunca castiga a la voluntad mala, atentando al decoro de su naturaleza: *Deus nunquam ita punit voluntatem malam, ut naturae perimat dignitatem* [44]. Quedan intactos los bienes-raíces de la naturaleza y algunos rasgos divinos; v. gr., el amor a la verdad, a la eternidad, a la felicidad, hilos misteriosos con que Dios mantiene cierta unión con las criaturas alejadas de El por la culpa para atraerlas a sí cuando le plazca.

Lo que caracteriza al libre albedrío es cierto predominio que tienen sobre él la concupiscencia, el interés material y el temor servil. Mas en este estado conserva aún la capacidad de poseer a Dios, es decir, de la conversión por el arrepentimiento con una nueva forma de vida de relaciones con Dios, con un nuevo amor, esto es, un *liberatum arbitrium;* con una voluntad libre sustraída a la servidumbre del pecado mediante la acción de la gracia y la intervención de un Libertador. Así logra el hombre el tercer momento o estado de la libertad: "Nadie puede ser libre del dominio del pecado si el Hijo no lo liberta" [45].

La gracia sana la naturaleza y la eleva a un orden de excelencias y prerrogativas semejantes al estado del hombre inocente. Con la gracia adquiere también el *posse non peccare,* o la victoria sobre el pecado, victoria difícil, porque la voluntad todavía no se halla enteramente libre del peso gravitatorio hacia el mal. Como por el pecado fue profanado el ser humano, con la gracia se consagra y embellece para ser un santuario de Dios.

[44] *De Gen. ad lit.* VIII 33,44: PL 34,390.
[45] *Contra Iul. op. imp.* I 82: PL 45,1104.

La nueva justicia que imprime en el hombre no es la ficticia y trascendente de la Reforma, sino la inmanente de la doctrina católica; es decir, una cualidad propia creada por Dios, inherente al justo: *Quemadmodum dicitur iustitia Dei, non solum qua ille iustus est, sed quam dat homini cum iustificat impium* [46]. Con las mismas palabras, el concilio de Trento formula contra los protestantes la naturaleza de la justificación del pecador [47]. No se trata de una justicia nominal y aparente, sino real y viva, que transforma al hombre, creando en él un nuevo estado afectivo y una cualidad que le hace hijo de Dios y heredero de su reino.

Finalmente, en un cuarto estado, el hombre logra la completa libertad segura, victoriosa, eterna, imperdible, con la prerrogativa del *posse non peccare,* la impecabilidad, como consecuencia de la adhesión fruitiva a Dios, *optandarum rerum plenitudo,* plenitud de todo lo deseable.

Con la contemplación beatífica será imposible toda aversión de Dios y desordenada conversión a las criaturas, en que consiste el pecado, porque el sumo bien brillará con tanta hermosura que jamás podrá sustraerse a su blando yugo. El *pondus animae* hallará allí su centro, su paz eterna, con la certeza dichosa de un arraigo en la vida inmortal.

No es necesario añadir aquí que a este premio eterno del buen uso del libre albedrío corresponde un polo opuesto de infelicidad perpetua. Hay, pues, dos inmortalidades que definen el destino humano: una bienaventurada y otra condenada a tormentos eternos y, sobre todo, a una desesperada privación, en que consistirá su máxima pena. El infierno sólo tiene sentido en una doctrina que reconoce la eminente dignidad del hombre y de su libre albedrío, capaz de forjar su destino para siempre.

Con razón la doctrina del libre albedrío, sobre todo en sus conexiones con la divina presciencia, la gracia, el pecado, fue objeto de asiduas meditaciones del gran Doctor de la Iglesia. La libertad humana es cosa sagrada y tremenda para el hombre, y sus relaciones más profundas no son las que van de persona a persona de las que integran la sociedad humana, sino las que van a Dios, "el cual corona al que se mantiene en pie, ordena al que se cae y ayuda y da la mano al que quiere levantarse: *stantem coronat, et cadentem ordinat et surgentem adiuvat*" [48].

[46] *De Trin.* XIV 12,15: PL 42,1048.
[47] DENZ. 799.
[48] *De cat. rud.* XVIII 29: PL 40,332.

V

E L   P R O B L E M A   D E   D I O S

1. Senderos divinos

La peregrinación espiritual de San Agustín puede resumirse en estas palabras de su gran discípulo San Buenaventura: *Domine, exivi a te summo, et venio ad te summum per te summum... Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet, illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus:* Señor, salí de ti sumo, vengo a ti sumo y por ti sumo... Esta es toda nuestra metafísica: de la emanación, de la ejemplaridad, de la consumación, es decir, ser iluminados por los rayos espirituales y reducidos al sumo. Y así serás verdadero metafísico [1]. Lo divino es la atmósfera propia del genio de San Agustín, porque en el universo creado sólo ve vestigios, sombras, guiños de la Sabiduría infinita, que le hacen volver y subir a la Causa suprema y ejemplar de cuanto existe.

La idea de Dios ilumina la concepción agustiniana del mundo. No sólo por interés religioso, sino también por razones metafísicas, el problema de Dios es central en su filosofía, como áncora del pensamiento y del corazón [2]. El sentido del mundo, el valor de la personalidad humana y hasta los problemas del conocimiento y de la cultura reclaman el apoyo de Dios, *causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis* [3]. Conocer a Dios es la más dichosa y provechosa ocupación del espíritu, porque El es el valor de los valores, el sumo Bien, en quien se aquieta el corazón humano. La dialéctica de la cultura agustiniana se halla movida interiormente por este impulso del conocimiento de Dios, que es un impulso soteriológico o de salvación del alma, es decir, el más hondo impulso que submueve al hombre.

"Cuando os busco a Vos, Dios mío, busco la vida bienaventurada. Buscaros he para que viva mi alma. Mi cuerpo vive de

[1] *Coll. in Hexaem.*, collat. I: *Obras de San Buenaventura* t.3 (BAC) p.188-189.
[2] Vid. H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des Hl. Augustinus* (Paderborn 1910); W. P. Tolley, *The idea of God in the phylosophy of S. Augustin* (London 1930).
[3] *De civ. Dei* VIII 10: PL 41,235.

mi alma, y mi alma vive de Vos", dice el incansable buscador de Dios[4].

Y ¿dónde busca San Agustín a Dios? No es mi intento describir todos los caminos que recorrió el gran peregrino de lo absoluto, pero sí apuntaré algunos aspectos esenciales. Primeramente indicaré los senderos del mundo exterior, lleno de vestigios de la primera Causa. Se ha negado alguna vez que en la filosofía agustiniana haya una ascensión a Dios por vía de la causalidad eficiente del universo. Las maravillosas páginas de las *Confesiones* bastan para convencerse de lo contrario. El ternario metafísico que hemos analizado aquí ofrece los mismos resultados. Por el vestigio es fácil elevarse a la Causa que lo ha estampado en las criaturas[5].

Sírvannos de luz algunos textos relativos a la estructura esencial, propia de los seres creados. "En todas las cosas, al ver las medidas, los números y el orden, busca a su Artífice. Y no hallarás sino a Dios, donde está la suma medida, el sumo número y el sumo orden" [6]. "Confieso que no sé para qué han sido creados los ratones, y las moscas, y los demás gusarapillos; pero veo que en su orden tienen su hermosura, aunque, por mal de nuestros pecados, nos sean adversos. Pues no hay cuerpo ni miembrecito de animal donde no halle medidas, proporciones y orden, todo dispuesto para la unidad de la concordia. Y todo ello, ¿de dónde puede proceder sino de la suma medida, número y orden, que subsisten en la majestad inmutable y eterna de Dios?" [7]

Así, pues, aunque Dios está sobre toda medida, número y orden, con todo, "según que la medida prefija a cada cosa su modo de ser, y el número, que imprime en cada una su especie, y el peso, que reduce todo el ser a su quietud y estabilidad. El es originaria y singularmente todo eso, pues todo lo termina, todo lo forma, todo lo ordena: *Ille primitus et singulariter ista est, qui terminat omnia, et format omnia et ordinat omnia*[8].

Se nos insinúa aquí la triple relación de la criatura con el Creador, que San Buenaventura expresa en estos términos: "Por lo que dice *en cierto peso, número y medida,* demuéstrase que la criatura es efecto de la Trinidad creadora en el triple género de causalidad, a saber: *eficiente,* por la cual recibe la criatura

[4] *Conf.* X 20.
[5] «En la *mediatez* y *carácter causal* del conocimiento natural de Dios se dan la mano San Agustín, Santo Tomás y Newman, para citar sólo los nombres más conocidos; la diferencia está en que San Agustín y Newman siguen el camino psicológico de la experiencia de Dios, mientras Santo Tomás prefiere el procedimiento lógico de la demostración de Dios» (ERICH PRZYWARA, *Ringen de Gegenwart* I p.398, Augsburg 1929).
[6] *De Gen. contra man.* I 16,26: PL 34,185.
[7] Ibid., ibid.
[8] *De Gen. ad lit.* IV 3,7: PL 34,299.

unidad, modo y medida; *ejemplar*, a la que debe la verdad, la forma y el número, y *final*, de la que se origina la bondad, el orden y el peso. Las cuales propiedades se hallan en todas las criaturas, como vestigios del Creador, sean corpóreas o espirituales, sean compuestas de materia y espíritu" [9].

Estas relaciones bastan para echar un puente conexivo entre la razón humana y el ser de Dios: "Yo por las obras te mostraré a mi Dios: *ex operibus ostendam Deum meum*" [10]. Las criaturas son signos de Dios, y nos lo muestran o indican como las palabras son signos en que se manifiesta nuestro espíritu. Si no repugna que un ser espiritual, como es nuestra alma, se haga en cierto modo visible en el gesto, en la palabra, tampoco va contra ninguna ley que el Espíritu infinito se ostente en sus hechuras visibles, tomándolas como elementos expresivos de sus riquezas insondables. Tanto el mundo externo como el interno de nuestra alma están sembrados de indicios, de huellas, de voces que nos hablan del Autor.

El Santo diría también, con una imagen que se ha hecho clásica en la literatura mística, que la hermosura del universo es como un grande libro en que se deletrean y descubren los pensamientos del Creador: *Est quidam magnus liber ipsa species creaturae: superiorem et inferiorem contuere, attende, lege* [11]. Estudia lo alto y lo bajo, advierte, lee. La lectura o contemplación de las criaturas fue ocupación dulcísima del genio religioso de San Agustín, tan ágil y brioso para pasar de la tierra al cielo, reconociendo en todas las maravillas creadas un reflejo de la grandeza del Creador, la representación de una hermosura oculta y divina, mil veces superior a cuanto nos admira y suspende acá.

2. Tres errores

Pero han de evitarse tres errores en la interpretación del libro de las criaturas: el panteísmo, el agnosticismo y el antropomorfismo.

El primero confunde las obras, el arte y el artífice [12], siendo cosas que netamente deben distinguirse. La obra no puede igualarse con el artífice, porque la relación de causa y efecto traza una raya divisoria entre la criatura y el Creador: "El Creador es Creador, y la criatura, criatura. No puede igualarse la criatura con el Creador: *aequari creatura non potest Creatori*. No puede igualarse el banco al carpintero, ni la columna al escultor. Y con

[9] *Breviloquium* II c.I.
[10] MA, Denis, II 15.
[11] MA, Mai, CXXVI 1360.
[12] *De vera rel.* XXXVI 67: PL 34,152.

todo, si el carpintero hizo el banco, no creó la madera. Mas Dios con su palabra omnipotente todo lo creó. Todo fue hecho por un imperio de su voluntad, con la fuerza de su palabra; pero las hechuras no pueden compararse con el Hacedor: *facta Factori comparari non possunt*" [13].

Ha de evitarse igualmente una interpretación grosera de la divinidad, equiparándola a nosotros y dándole forma y pasiones propias de los hombres. La Sagrada Escritura apropia al Señor algunos nombres de afecciones humanas, como la ira, el celo, el arrepentimiento, o también miembros corporales, como alas, ojos, brazos, etc., pero es para amoldarse a nuestra pedagogía infantil y elevarnos de lo sensible a lo espiritual. Las manos de Dios significan la virtud con que obra; los ojos y oídos, el conocimiento e inteligencia de todas las cosas, como si las tuviera presentes; la cara, la virtud con que se manifiesta y se da a conocer, etc. [14]

También es pernicioso el agnosticismo, o la convicción de una imposibilidad del conocimiento de Dios. El procedimiento analógico justifica la objetividad de nuestra ciencia divina. La analogía del ser entraña una metafísica abisal y conexiva a la vez. Nuestros conceptos, muy distantes de la divina realidad, la reflejan con alguna aproximación.

El vestigio dista mucho del ser de la persona, pero nos da a conocer su paso; el retrato tampoco nos da el vivo resplandor de la hermosura de un rostro, pero sí cierta semejanza, en la que podemos contemplarla.

Las criaturas, como vestigio e imagen, nos ofrecen a los ojos un trasunto lejano y borroso de la grandeza de Dios. Así, la medida, la especie y el orden llevan impresas las huellas del tránsito de un Poder, de una Hermosura, de una Inteligencia y Bondad soberana por el mundo. Lo que se admira esparcido en tantas criaturas, se recoge y unifica en el Ser Sumo del Creador, quien "nada de cuanto hizo es, pero originariamente todo lo contiene en sí, según su modo de ser: *nihil horum quae fecit existens, et omnia primitus habens sicut ipse est*" [15].

Rasgo diferencial del ser creado e increado es en Dios la simplicidad, o suma plenitud de todas las perfecciones con la suma unidad. De las criaturas se puede distinguir una composición metafísica entre lo que tienen y lo que son, o entre el poseedor y la cosa poseída. El hombre que posee la sabiduría no es la sabiduría; el aire luminoso no es la luz, ni la fruta dulce la dulzura. En última instancia, esta composición es la que media entre el participante y lo participado.

[13] *Tr. in Ioan.* XLII 10: 35,1703.
[14] *De div. quaest. 83* q.51: PL 40,34.
[15] *De Gen. ad lit. IV* 16,34: PL 34,333.

Pero Dios es simple, porque todo lo que tiene es: *ideo simplex dicitur quia quod habet, hoc est*[16]. Dios propiamente *no tiene,* sino es; no tiene sabiduría ni es sabio: es la misma sabiduría. Todo lo que tiene es, y todo es uno; *omnia unus est*[17]. Es sumamente vario y sumamente uno, y su plenitud difusiva es principio de toda comunicación: *Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit*[18].

Mas la misma profusión de excelencias de que está sembrada la creación debe hacer cauto al buscador de Dios, para no atribuirle atropelladamente todo lo que le atrae. No debe echar mano de todo el follaje de los sentidos, sino escoger lindas y raras flores para tejer en ellas una guirnalda de conceptos que más o menos se adecúen a lo divino.

Ha de pulir y adelgazar las perfecciones de lo creado para atribuirlas al Creador[19].

3. La Forma de las formas

El mismo impulso dialéctico recibe la razón al contemplar la forma, especie o número de las cosas. Las formas mudables guían a la forma inmutable y eterna, que, permaneciendo idéntica a sí misma, todo lo renueva.

"Todo lo mudable es necesariamente formable; y llamamos formable a lo que puede formarse. Mas ninguna cosa puede formarse a sí, y ciertamente formar las cosas es darles forma. Lo que tiene ya forma no necesita recibirla, mas si carece de ella, no puede recibir de sí misma lo que no tiene. Y ¿a qué repetir lo que ampliamente hemos tratado ya de la mutabilidad de los cuerpos y del alma? Conclúyese, por tanto, que lo mismo el cuerpo que el alma son formados según cierta forma inmutable y permanente que es la Providencia del mundo. Pues si todas las cosas existentes, substraída su forma, vuelven a la nada, esa Forma invariable por la cual subsiste todo lo mudable, para que realice los números de sus formas, es su providencia...

Mirando, pues, y considerando las criaturas, quien sigue el camino de la Sabiduría verá que se le muestra alegremente y con

[16] *De civ. Dei* XI 10,1: PL 325.

[17] Ibid., ibid., 3. La doctrina de la simplicidad divina contiene toda la metafísica de la criatura y el Creador y nos ayuda a explicar las relaciones de Dios con el tiempo y el espacio. Vid. Portalié, l.c., col. 2346.

[18] *Conf.* XIII 2.

[19] Véase en el libro *De quaestionibus ad Simplic.* (II q.11: PL 40,138-142) formulada la doctrina de la *analogia entis,* igualmente distante del agnosticismo y antropomorfismo: «Sunt innumerabilia quibus ostenditur multa divina iisdem nominibus appellari quibus humana, cum incomparabili diversitate seiuncta sint: nec tamen frustra eadem sunt rebus utrisque indita vocabula, nisi quia haec cognita quae in quotidiana consuetudine versantur et experimentis usitatioribus innotescunt, *nonnullam ad intelligenda illa sublimia praebent viam*» (ibid.: PL 40,140).

su providencia le sale al encuentro, y con tanto más anhelo deseará terminar su jornada cuanto el mismo camino que recorre es bello por la sabiduría a que aspira. Así, pues, estas dos cosas, cuerpo y vida, propias de las criaturas—aunque también la del Creador se llama vida, y suma vida—, estas dos cosas, digo, de las criaturas porque son formidables, y perdida totalmente su forma, tornan a la nada, claramente demuestran que subsisten en virtud de aquella Forma, que siempre se mantiene igual a sí misma. Por lo cual, todos los bienes, ora sean grandes, ora pequeños, no pueden venir sino de Dios" [20].

La Forma de las formas es el Verbo de Dios, origen de todo lo hermoso. "Forma simplicísima y simplemente igual al Principio de que procede, siendo coeterno con El" [21].

El proceso anterior recuerda el aristotélico de la elevación al Motor inmóvil por la consideración del movimiento o ser potencial, si bien aquí el ser potencial es el ser formable, que exige una forma inmutable y eterna. La visión de Dios se enriquece interiormente con este aspecto, porque aparece a nuestros ojos como el ejemplar supremo, el reino puro de las ideas creadoras. Y esta elevación dialéctica es muy familiar al genio de San Agustín y al espíritu del cristianismo.

"Si por el Verbo fueron creadas todas las cosas y el Verbo es Dios, admira la fábrica hecha por el Verbo y por el edificio aplaude y ensalza el plan divino: *Inspice fabricam factam per Verbum, et ex isto aedificio mirare consilium.* ¿Qué Verbo será, pues, aquel por quien fueron hechos el cielo y la tierra y todos los ornamentos del firmamento, la fecundidad de la tierra, la extensión del mar y de la atmósfera, el resplandor de las estrellas, la claridad del sol y de la luna? Trasciende todas estas cosas, y los ángeles y sus diversas jerarquías, pues todo es hechura suya" [22].

San Agustín tenía una concepción artística de lo real, y su lirismo es inagotable para cantar las bellezas de lo creado. "Para encontrar en la Iglesia de Cristo un alma tan capaz de alabar a Dios en las criaturas, es preciso esperar a San Francisco de Asís y su *Cántico al Sol*", dice el P. Guilloux [23].

"Recorre con tu espíritu todas las criaturas; en todas partes te darán voces diciendo: Dios nos ha creado. Todo lo que te deleita en el arte, redunda en honor del artífice: cuanto más recorras las criaturas, su contemplación te hará prorrumpir en alabanza del Artista. Contempla los cielos: ¡qué maravillosa obra de Dios! Ves la tierra: Dios creó las formas de las semillas, la

20 *De lib. arb.* II 17,45: PL 32,1265.
21 *De Trin.* XV 15,25: PL 42,1079.
22 *En. in ps.* 44,4: PL 36,496.
23 *El alma de San Agustín* p.148.

variedad de los gérmenes, la multitud de animales. Repasa con tus ojos los cielos y la tierra: todo está pregonando la gloria de un Hacedor; las mismas hermosuras de las criaturas son ciertas voces que están alabando a su Creador. Pero ¿quién será capaz de explicar el conjunto del universo?" [24]

En un sermón nuevo publicado por C. Lambot hallamos los mismos ímpetus líricos tan agustinianos: "Amad lo bueno, hermanos míos. ¡Cuán bellas son tantas cosas que se os meten por los ojos: el cielo, la tierra, el mar, con todo lo que entraña en sus senos; las estrellas que resplandecen en lo alto, el sol que nos da el día, la luna que templa la noche; las aves, los peces, los hombres, hechos a imagen de Dios, alabadores de las criaturas, amantes de las criaturas, pero si lo son del Creador!

Todo lo que arrebata vuestro amor es hechura suya. Si no fueran hermosas, no las amaríais. Y ¿cómo podrían ser hermosas si no hubieran sido labradas por el Hermoso Invisible? Amas a un alma: Dios la creó. Amas los cuerpos bellos: obra de Dios son. Te agrada la amenidad de los campos: Dios la creó. La luz te hechiza con su esplendor: criatura suya es. ¿Cuán digno, pues, de tu amor no será el que hizo cosas tan amables? No te digo que nada ames, sino que ordenes tu amor" [25].

La mística cristiana de todos los tiempos ha recorrido estos caminos de peregrinación a que nos ha habituado el genio de San Agustín. Pero su novedad perdura todavía, y los amigos de Dios hallarán en los arranques del gran Doctor fuerza para sus ascensiones y aliento en las fatigas de su itinerario.

4. La escala de los bienes

Análoga dialéctica de ascensión despliega San Agustín cuando considera el sistema ponderal de fuerzas que mueven a los seres del universo. Así como todo modo de ser reclama un Sumo Ser, medida de cuanto existe, y todo número y proporción reclama una mente universal que todo lo racionaliza, y toda forma una Forma originaria y ejemplar, y toda especie una superior hermosura, porque *omne pulchrum a summa pulchritudine, quod Deus est* [26], así también toda inclinación a un bien, todo peso espiritual, exige un centro absoluto de quietud y reposo o un sumo bien en que descanse el corazón del hombre. La inquietud humana es una querella perpetua de la insuficiencia de los bienes finitos y una reclamación del Absoluto Bien. Hay, pues, aquí una

[24] *En. in ps. 26* 12: PL 36,205-6.
[25] *Nouveau sermon de S. Augustin pour la fête d'un martyr* («Revue bénédictine», oct. 1934, p.405-6).
[26] *De div. quaest. 83* q.44: PL 40,28.

especie de movimiento dialéctico del corazón, semejante al de la inteligencia, en busca de la primera Verdad. No sólo la inteligencia, sino el corazón, va en busca de lo Infinito. Y aquí la jerarquía desarrolla una gran potencia impulsora para las fuerzas dialécticas del espíritu. El universo es ordenada variedad: *Omnia enim ordine suo creata sunt*[27]. Todo fue creado y colocado con orden en el mundo. Hasta el universo corpóreo sigue la misma ley: *Ab ipsis siderum choris usque ad numerum capillorum nostrorum gradatim bonarum rerum pulchritudo contexitur*[28]. Desde los coros siderales, con el concierto de sus movimientos, hasta el número de los cabellos de nuestra cabeza forma un maravilloso tejido la hermosura gradual de todas las cosas. Un cosmos escalonado y en gradación de diferencias cuantitativas y ontológicas es más bello y digno de Dios que un universo monótono e igualitario, porque las diferencias jerárquicas mantienen despierta y movida la potencia dialéctica de nuestro espíritu. La *mente nostra pellegrina,* que diría Dante, necesita estímulos, y los más eficaces se los suministra la consideración de los grados del ser.

La escala jerárquica nos empuja adelante y arriba, siempre arriba. Somos como el peregrino que, entrando en una ciudad, se viese obligado de estupor en estupor a completar el giro, acuciado por el mismo cambio y creciente sucesión de maravillas y hermosuras. Así, nuestra mente peregrina, cuando sube de peldaño en peldaño, de las maravillas del reino mineral a las del vegetal, y luego a las de los organismos animados, y de éstos a los espíritus ligados a la materia, los cuales, a su vez, la empujan hacia otros espíritus puros, se ve como arrebatada por el impulso mismo de la jerarquía a subir más arriba, a un Espíritu absoluto e increado, principio y corolario del orden universal. La gradación de los seres espolea y agiliza al espíritu, habituándole al salto dialéctico de lo creado a lo increado, de lo contingente a lo necesario, de lo múltiple a lo simple, del efecto a la causa, de lo mudable a lo inmutable, de lo ordenado al *Ordo ordinans,* de lo natural a lo sobrenatural. Así, el mundo mismo adquiere un sentido espiritual, como fuerza propulsora de acercamiento de las criaturas racionales a su fin, que es el conocimiento y amor de Dios.

Por la escala de los valores asciende San Agustín al Sumo Valor. La bondad y perfección de las criaturas son gotas de almíbar que le hacen paladear la dulzura del Señor: "Una dulzura inexplicable me detiene aquí al oír cuán bueno es el Señor, y considerando y recorriendo todas las cosas que veo fuera, proce-

[27] *De lib. arb.* III 5,16: PL 32,1279.
[28] Ibid., ibid.

dentes de El, aun cuando en ellas encuentre mi agrado, vuélvome al que las hizo para entender cuán bueno es el Señor. Y siempre, al entrar en El, según mi capacidad, lo hallo interior y superior a mí: de tal modo es bueno que no necesita de estas cosas para serlo. Ni alabo a éstas, callando las alabanzas de El, porque El es bueno absolutamente, perfecto en sí mismo, sin indigencia de ningún bien que aumente el suyo ni temor de ningún mal que pueda mermar el que posee. ¿Qué más os diré? En las criaturas hallo tantas cosas buenas: bueno es el cielo, bueno el sol, la luna buena, buenas las estrellas, buena la tierra, buenas las cosas que engendra, buenas las plantas, buenos los animales terrestres, buenas las aves, buenos los peces. También hallo bueno al hombre y llamo bueno al ángel a quien no derribó la soberbia... Llamo buenas a todas estas cosas, pero añadiendo siempre los nombres propios: buen cielo, buena tierra, buen ángel. Mas cuando subo a Dios, no hallo otro nombre que el de bueno. Pues el mismo Jesús lo dijo: *Nadie es bueno sino Dios,* estimulándonos a inquirir y discernir cuáles son los buenos por participación de otro bien y el bueno por su propio bien.

¡Cuán bueno será, pues, aquel de quien todos los bienes proceden! Porque no hallarán bien alguno que no lo sea por bondad recibida de El [29].

En este proceso recomienda San Agustín prescindir de las imperfecciones inherentes a las cosas para aprehender el mismo Bien: "Nosotros amamos lo bueno, y buena es la tierra con la elevación de sus montes, y la suavidad de sus colinas, y la llanura de los valles; buena es la hacienda, amena y feraz, y la casa, bien proporcionada, espaciosa y llena de luz... Bueno es el varón..., buena la elocuencia que instruye deleitando..., y la poesía, armoniosa, musical y nutrida de sentencias. Mas ¿para qué proseguir? Bueno es esto, bueno aquello. Quita esto y aquello, y concibe el mismo Bien, si puedes; así lograrás concebir a Dios, que no es bueno con bienes de otro, sino la forma y el bien de todo bien: *non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Porque en estas cosas buenas mencionadas y otras mil que se pudieran enumerar, ciertamente no podríamos decir *esto es mejor que aquello,* cuando verdaderamente juzgamos, si no llevásemos impresa la noción misma del Bien, según la cual aprobamos y discernimos los bienes. Así se ha de amar a Dios; no este o aquel otro bien, sino el bien mismo. Cuando oigo decir *alma buena,* son dos palabras, *alma* y *buena,* y por ellas vengo en conocimiento de dos cosas: una por la que es alma y otra por la que es buena" [30].

[29] *En. in ps. 134* 4: PL 37,1740-41.
[30] *De Trin.* VIII 3,4: PL 42,449.

Estos pasajes han servido de base a la prueba de la existencia de Dios, fundada en los grados de los seres. Pero San Agustín, más que para probar la existencia, pugna por la conquista de un concepto en lo posible adecuado a la divina grandeza y supereminencia. Es un proceso analítico que, partiendo de la contemplación de los diversos grados de bien, repartidos en los seres, termina en un absoluto bien sin límite ni medida. Porque cada bien creado encierra un aspecto positivo y otro negativo en su ser, una suma de utilidades o excelencias, pero mezclada de imperfecciones. Afirmando de Dios la pura esencia del bien y removiendo todo límite e imperfección, nos forjaremos un concepto de Dios más o menos próximo, pero siempre muy distante de la divina realidad.

La *inmaculada cognición,* que postulaba Nietzsche, no pertenece a este mundo. Dios se nos escapa siempre de las manos y de la más complicada red de nuestros conceptos. Por eso el pensamiento debe trascenderse a sí mismo en la búsqueda de Dios. No hay ninguna idea adecuada al Ser divino, porque todos nuestros fondos nos vienen de préstamo del mundo de los sentidos o del espíritu. *Totum transcende, teipsum transcende,* dirá San Agustín.

"Traspasa todo lo visible que hay en ti, trasciende lo invisible: el cuerpo se ve, el alma no se ve, pero se muda. Ora quiere, ora no; ora sabe, ora es ignorante; ora se olvida, ora recuerda. Unas veces adelanta, otras desfallece. No es Dios esto, no es Dios esa naturaleza, ni es el alma porción de la divina sustancia. Invisible es Dios, invisible el alma; pero mudable el alma, inmutable Dios. Trasciende, pues, no sólo lo que en ti se ve, sino lo que es sujeto de mudanza" [31]. La conquista de la idea de Dios exige un espíritu limpio y agudo, una dialéctica de continuos exorcismos a las falsas representaciones de nuestra fantasía.

5. La luz eterna

Pero tal vez el proceso dialéctico más familiar al Santo es subir a Dios, como luz de los espíritus creados, reflejada en las verdades eternas. La filosofía agustiniana es un canto a la luz de la Verdad subsistente. "Una es la luz que ilumina, otra la iluminada; porque también nuestros ojos se llaman luces *(lumina),* y, sin embargo, abiertos en las tinieblas, nada ven. Pero la luz iluminante por sí misma es luz, y para sí misma es luz, y no necesita de otra luz para lucir, antes bien las demás necesitan de ella para brillar" [32].

[31] MA, Denis, II 13-4.
[32] *Tr. in Ioan.* XIV 1: PL 35,1502.

He aquí toda una metafísica de la luz suprema: ella es sustancial, increada, subsistente por sí. Todas las luces creadas deben encenderse en su fuente primordial. La razón humana, como luz, tiene la misma condición; no es por sí misma luz, y necesita ser alumbrada por la primera Verdad. "Nuestra mente, que es como el ojo del alma, si no es irradiada por la luz de la Verdad y maravillosamente ilustrada por aquel que ilumina y no es iluminado, no puede llegar ni a la sabiduría ni a la justicia" [33]. La razón humana es como la antorcha de San Juan, ilustrada por la Verdad eterna de Dios.

Para conocer la naturaleza de este fenómeno de la iluminación divina o de la visión de las verdades, primeramente ha de eliminarse toda interpretación ontologista. Malebranche no captó bien el pensamiento de San Agustín. La organización óptica del espíritu humano no le permite encararse con la viva lumbre del sol y nuestra alma no es capaz de ver a Dios en esta vida. Pero debemos avezar los ojos al tenue resplandor difundido en las obras de la creación, particularmente en la imagen espiritual del hombre.

Así, las verdades eternas, para cuya visión es rociado el espíritu con la luz de Dios, no son la esencia divina. Ya en las primeras obras de Casiciaco tuvo San Agustín el acierto de discernir entre los que él llama *spectamina disciplinarum* y la majestad y la grandeza de Dios. Como dista el cielo de la tierra, así distan entre sí el manantial de la luz eterna y los teoremas de las ciencias [34]. Los ojos de la mente son como los sentidos del cuerpo, y las verdades ciertas, como los objetos terrestres iluminados por el sol, que los hace visibles, bañándolos en su claridad, y Dios, el manantial de la luz que ilumina esos objetos interiores, y yo. la razón, soy lo que la mirada en los ojos [35].

Por eso el espíritu humano necesita de ciertas escalas o gradas *(quaesivit gradus)* que le acerquen a lo divino. Y pueden señalarse tres grados o planos de inteligibilidad. Ofrecen el primero las criaturas visibles, que ostentan impresos los sellos de la omnipotencia, sabiduría y bondad de Dios, o las obras de arte; v. gr., un edificio levantado conforme a los cánones de la estética o una bella acción realizada por un hombre justo. En ellos descubre el hombre vestigios de razón, normas invariables de belleza o de bondad, reguladoras de toda obra estética o moral.

Esas leyes universales de estética, de moral, de derecho, de matemática, constituyen un segundo plano, superior al meramente empírico y sensible. Con ellas juzga de las obras que se presentan a sus ojos, aprobándolas o censurándolas según las reglas inva-

[33] Ibid., XXXV 3: PL 35,1658.
[34] *Sol.* I 5,11: PL 32,875.
[35] *Sol.* I 6,12: PL 32,875.

riables que posee, y que nunca fallan ni fenecen. Cuando murió Fidias, no fenecieron con él los cánones de su arte.

Finalmente, superior a ambos existe un reino inteligible, una Mente eterna, áncora de todo lo real y racional. Las leyes universales del pensamiento, los principios axiológicos de las ciencias, las verdades eternas, necesarias, absolutas, invariables, suponen como apoyo un Espíritu absoluto, una Verdad primera, una luz universal y común que a todas las inteligencias alumbra.

San Agustín ha distinguido netamente estos tres órdenes, considerando como objeto de una intuición intelectual el segundo grado, no el tercero o el mundo inteligible de Platón, del que sólo posee una vislumbre la razón humana. La dialéctica agustiniana, pues, asciende gradualmente de lo real a lo racional y de lo racional a lo divino, reflejado en las verdades eternas como el resplandor del sol baña los paisajes de la tierra.

La intuición de las verdades eternas tiene una gran significación en la búsqueda de Dios, cuyo resultado es doble: uno relativo a la existencia, otro relativo a la esencia de Dios. El ensayo más completo sobre el primer aspecto se contiene en el segundo libro *De libero arbitrio*[36]. La prueba se apoya en el análisis de una función característica de la razón humana, cual es la de emitir juicios de valor universales y necesarios. Todos los grados jerárquicos del ser—*esse, vivere, intelligere*—se cifran en el pensamiento, que es una forma más noble y perfecta de vivir con la luz de la mente. Las operaciones racionales son superiores a las de los sentidos más perfectos, como la vista y el oído.

Lo que admira a San Agustín en el estudio de las operaciones superiores del espíritu no sólo es la fuerza y potencia de éste, sino su contenido, que rebasa al continente o vaso de la razón. Es decir, hallamos en nuestro espíritu verdades comunes eternamente inmutables, de las que nos suministran ejemplos la dialéctica, la matemática, la estética, la ética. Las leyes de los números son objeto de una percepción intelectual, inexplicable por el empirismo. De aquí surge un fenómeno maravilloso: la comunidad de espíritus, comensales de las mismas certezas absolutas, en que no puede mellar la duda.

La presencia de estas verdades universales, necesarias, eternas, independientes de toda limitación temporal y espacial, exige un fundamento proporcionado, que no es nuestro espíritu. En este punto, San Agustín se enfrenta con Kant, como antes se enfrentó contra todo empirismo, al declarar irreductibles a la experiencia sensible la *vera incommutabilia*[37], las verdades inmutables, que

[36] C.3-16: PL 32,1243-1265.
[37] *Sol.* X 28: PL 32,1256.

son objeto de intuición común para todos los espíritus creados. Los caracteres ontológicos de las verdades eternas apuntan a un principio trascendente, superior a nuestro espíritu, el cual, siendo variable, contingente, temporal, no puede engendrar ni ser fundamento de lo eterno y necesario. Y así como en nuestras percepciones sensoriales comunes los hombres ven tanta diversidad de cosas con una misma luz, de análogo modo en el reino inteligible hay "una luz de sabiduría común a todos los que saben" [38]. Nuestro ser íntimo, en continuo flujo vital, no puede ser el último fundamento de la verdad inmutable. Esta es superior a nuestra misma razón, porque con ella juzgamos de la mente, lo cual es indicio de superioridad. Así, San Agustín llega a un Espíritu infinito y eterno, manantial de toda luz y de la misma inteligibilidad de las cosas. Allí se encienden todas las mentes creadas. La fundamentación última de las verdades eternas llevó a San Agustín a la prueba de la existencia de Dios. Como el universo material guía a una primera Esencia, causa de todo lo que tiene ser, el universo ideal o el mundo de la conciencia guía a la *prima Sapientia* y *prima Veritas,* en conexión con las inteligencias creadas.

"Esta prueba de la existencia de Dios—dice Grabmann—, fundada en la eternidad de la verdad, no ha quedado sin resonancia en la filosofía de nuestro tiempo. Hallamos claros reflejos de este pensamiento o proceso de San Agustín en Descartes, Malebranche, Bossuet, Fenelón y Leibniz. El mismo proceso dialéctico de Kant en su "Tratado sobre el único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios" (1762) sigue el esquema de la prueba agustiniana. Igualmente, el gran aristotélico berlinés A. Tresdelemburg ha desarrollado la prueba noética de la existencia de Dios [39]. Después se citan otros nombres de apologistas, seguidores de San Agustín en este punto: H. Schell, G. Esser, A. Seitz, G. Reinhold, S. Heber, y filósofos como Kleutgen, Hagemann, Enders, Schiffini, Hontheim, Lepidi, De Munnynk, Garrigou Lagrange, Sertillanges.

J. Hessen dice: "El fundamento y el sentido de la teoría agustiniana del conocimiento consiste en sustentar el edificio del saber con alto fundamento metafísico, empalmando la verdad y su valor con un Espíritu absoluto. Y su pensamiento nuclear conserva todavía su contenido de verdad. Lo que hoy aparece más claro en la teoría gnoseológica es la persuasión de que el problema del conocimiento en su más profunda hondura es un problema metafísico, y toda gnoseología desemboca a la postre en la onto-

[38] Ibid., IX 27: PL 32,1265.

[39] *Grundgedanken des Hl. Augustinus über Seele und Gott.* p.87 (Köln 1929). Sobre el argumento noológico de la existencia de Dios hay una copiosísima literatura. Remitimos al lector a la bibliografía.

logía. Y la solución agustiniana nos parece tan moderna por su carácter metafísico... No sólo Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín, Santo Tomás y Duns Scoto, sino también los grandes filósofos de la época moderna: Nicolás de Cusa, Descartes, Malebranche, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Lotze y E. Hartmann, no han podido resolver el problema sin el pensamiento de algo absoluto en sentido metafísico, sin un retorno a los últimos fundamentos del ser. Y que el pensamiento metafísico actual ha sentido también su fuerza lo prueba, sobre todo, Max Scheler, la mente más especulativa de la filosofía alemana del siglo XX. Así podemos concluir que el pensamiento de la solución agustiniana posee un eterno derecho de domicilio en la teoría del conocimiento" [40].

La experiencia de la Luz interior sirve para iluminar el misterio del Ser divino. Juntamente con los elementos bíblico-aristotélicos, a que hemos aludido en el análisis de los otros términos del vestigio, la luz revela el aspecto dinámico de la divinidad y su profunda conexión con el mundo de los espíritus, de los cuales es principio y centro unitivo [41].

Análogas reflexiones se pueden hacer con respecto a la esencia o atributos de Dios, revelados por los caracteres de las verdades. La eternidad, necesidad, inmortalidad, inmensidad, inmutabilidad, espiritualidad del Ser divino se vislumbran en las propiedades de las verdades eternas.

Cierto que San Agustín ha señalado como ninguno los límites de nuestros conocimientos de Dios y la inaccesibilidad de su esencia. La teología apofática halla en él uno de los más celosos defensores. Todos los conceptos, para aplicarlos al ser divino, hay que mondarlos de sus imperfecciones, inherentes al espíritu humano que los maneja y al mundo finito de donde proceden. Aun los conceptos al parecer de contenido más espiritual, como amor, justicia, ciencia, etc., entrañan elementos impuros, de los que han de limpiarse.

De aquí la necesidad de la trascendencia, el salto de todo lo temporal y espacial, lanzándose en la divina tiniebla después de purificarse bien los ojos interiores para acercarse al Puro y Altísimo.

Con la combinación de todos estos elementos, San Agustín ha forjado un concepto complejo y riquísimo de Dios, que ha sido alimento de la especulación religiosa del cristianismo. "Las representaciones de Dios que los profetas tradujeron en imáge-

[40] *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* p.119-120 (Münster 1932).

[41] Sobre la significación de la luz en la Sagrada Escritura y Liturgia véase a A. STONNER, *Der Lichtgedanke in der Hl. Shrift und Messliturgie* c.2: *Das Licht als Offenbarung Gottes* (Paderborn 1936).

nes ardientes fueron relacionadas con los conceptos más sutiles de la filosofía platónica y aristotélica, y combinadas con éstos dieron aquel concepto de Dios de una perfección relativamente grandísima, que San Agustín profesaba con júbilo y que imprimió imborrablemente para todos los tiempos en la fisonomía del Occidente católico y, por consiguiente, de toda la cultura humana" [42].

[42] P. LIPPERT, *La visione cattolica del mondo* p.148. Traducción de E. Peternoli (Brescia 1931).

VI

EL CREADOR DE LA TEOLOGIA OCCIDENTAL

1. MÉRITOS DE SAN AGUSTÍN

Martín Grabmann resume así los méritos teológicos del Doctor de Hipona:

"San Agustín, el más filósofo entre los Santos Padres y el teólogo más avasallador e influyente de la Iglesia, es el verdadero creador de la teología occidental, el que dio vida a una serie de ramas o disciplinas de la ciencia sagrada, como la homilética y la hermenéutica, en sus libros *De doctrina christiana,* y a la catequesis, en el tratado *De catechizandis rudibus.*

La importancia que concedió a la filosofía, como propedéutica para los estudios teológicos, y sus ideas acerca de las relaciones entre la autoridad y la razón, entre la fe y la ciencia, establecieron el principio directivo de la especulación teológica de los siglos posteriores en la conocida fórmula *fides quaerens intellectum,* verdadera norma del método escolástico en la Edad Media. A esto hay que añadir el ejemplo elocuente de sus grandes obras dogmáticas, con el que señaló prácticamente el camino seguro a los teólogos posteriores en la sistematización de la ciencia divina.

En este sentido fueron modelos sus escritos *De fide et symbolo* y *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate,* en los que sentó a la vez las bases de la dogmática y de la moral. Los 15 libros *De Trinitate,* que encierran sus lucubraciones más sublimes acerca de Dios, "aventajan en profundidad de pensamiento y en riqueza de ideas a todas las demás obras del gran Doctor y constituyen el monumento más excelso de la teología católica acerca del augusto misterio de la Santísima Trinidad" [1].

La obra maestra de San Agustín, *De civitate Dei,* es al mismo tiempo una apología del cristianismo y una filosofía de la historia y de la cultura de gran estilo, como sólo podía esperarse de la pluma de su genio incomparable. En los 12 libros últimos de *La Ciudad de Dios* nos ofrece San Agustín una visión general del aspecto humano o científico de la teología. En casi todos los problemas de la ciencia sagrada, ya dogmáticos, ya morales, fue

[1] M. SCHMAUS, *Die psichologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (Münster 1927) p.2.

San Agustín la máxima autoridad humana para los siglos posteriores.

No en vano se lee al pie de su más antigua imagen esta elocuente inscripción: *Diversi diversa Patres, sed hic omnia dixit romano eloquio.* "Su influencia se extendió por toda la filosofía dogmática y ética medievales, lo mismo que por las doctrinas políticas de la Iglesia y el derecho del Estado" [2].

Y porque discurrió sobre todos los puntos fundamentales del dogma, y no de un modo superficial y con fines puramente catequéticos, sino de la manera más profunda y cabal que pudo, poniendo en sus lucubraciones, frente a toda clase de herejías, la riqueza incomparable de su inteligencia y de su espíritu, de aquí que no sea difícil encontrar en sus obras un sistema inagotable e imperecedero de teología. En realidad, los sistemas de la escolástica medieval en sus comienzos: los sistemas doctrinales de Hugo de San Víctor y Alejandro de Halès, por ejemplo, no son otra cosa que una elaboración del copioso material teológico del Obispo de Hipona. El espíritu de las *Confesiones* anima la mística de la Edad Media, que también extrae de los restantes escritos del Santo riqueza de pensamientos y vitalidad y frescura inmarcesibles. La historia de la teología es en sus épocas más gloriosas la historia del influjo y de la supervivencia de San Agustín en la posteridad" [3].

Por esta síntesis de Grabmann se puede vislumbrar la influencia y la riqueza de San Agustín en el campo de la teología. Esta se propone el estudio y contemplación de las divinas realidades, captadas con un método seguro y racional. San Agustín ha sido uno de los más apasionados y sagaces escrutadores de lo divino. Pero la teología no se presenta en sus manos como disecada y exangüe, sino rezumando vitalidad. El busca a Dios, como la piedra el centro de su gravedad y el imán su norte. La teología es el itinerario de un peregrino de Dios que desde el valle de la tierra asciende a las cimas de lo absoluto y eterno.

Y en el itinerario de la razón han de distinguirse jornadas y grados, siendo el primero de ellos lo que ahora recibe el nombre de teología fundamental o apologética, porque en ella se estudian las bases racionales de la fe cristiana.

[2] K. HÖLL, *Augustins innere Entwicklung* (Berlín 1923) p.31.

[3] *Historia de la Teología católica desde los fines de la era patrística hasta nuestros días.* Vers. esp. por el P. David Gutiérrez, agustino, p.22-24 (Madrid 1940). Para no alargar este estudio presuponemos aquí la distinción entre el orden natural y sobrenatural, o naturaleza y gracia. Se considera como entrañada en el agustinismo *la tendencia* a fundir ambos órdenes. San Agustín los ha distinguido claramente. Toda su polémica antipelagiana es incomprensible sin esta distinción. El siguiente pasaje traza una raya divisoria entre lo natural y sobrenatural: «Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem gratiae est fidelium» *(De praedest. sanctorum* V 10: PL 44,968).

2. Razón y fe

San Agustín llegó al cristianismo después de un largo proceso dialéctico de investigación y purificación moral. Su primera época puede calificarse como una etapa racionalista, de conflicto entre la razón y una doctrina de autoridad. Uno de los lazos del maniqueísmo era la promesa de una verdad fulgurante de evidencia. Ante todo y sobre todo, la razón: ella debe ser la lumbre de la vida.

San Agustín buscaba entonces ávidamente la verdad, contándose entre los que él llama *intelligentissimi adulescentes et miri rationum exploratores*[4]. "Pobres diablos, condenábamos caprichosamente con nuestro libre examen la religión santísima cuya doctrina ocupaba ya toda la redondez de la tierra"[5].

No quería una religión de autoridad, sino de razón, porque le atraía el *iluminismo*. La desilusión provocada por la entrevista con Fausto y, como consecuencia, el fracaso del sistema dualista, comenzaron a curarle del racionalismo. Pero su ideal de la verdad subsistía; aspiraba a la sabiduría, a una comprensión totalmente racional de las cosas, y la certeza matemática se presentó a su espíritu como el tipo perfecto del conocimiento. Saberlo todo como dos y dos son cuatro y que los radios de una circunferencia todos son iguales: he aquí la verdadera ciencia.

Pero las ilusiones racionalistas cedieron poco a poco, y con una visión más serena de la vida humana, toda ella apoyada en la fe y la tradición, reconoció el primado de la creencia, cuyo valor pondera en el opúsculo *De utilitate credendi*. No basta la razón pura ni para vivir racionalmente, porque también la autoridad es una forma de razón a la que debe atenderse. En el mencionado opúsculo describe su itinerario en busca de la Verdad, dándonos a la vez una apología del cristianismo, de máximo interés para el conocimiento del alma agustiniana y aun para la apologética clásica de nuestra religión. San Agustín se abrió un camino por entre la maraña de errores y dificultades hasta descubrir la Iglesia de Cristo, refugio doméstico de su espíritu, ansioso de verdad eterna.

En la apologética agustiniana concurren las dos cosas necesarias para la conquista espiritual de las almas: las condiciones psicológicas y morales del sujeto y las pruebas objetivas, que garantizan la adhesión a la fe. Así, San Agustín ha trazado la calzada que lleva a Roma, es decir, a la Iglesia católica.

¿Cuáles son, pues, las etapas de este itinerario?

[4] *De util. cred.* V 13: PL 42,75.
[5] Ibid., VI 17: PL 42,77.

Principio de todo movimiento e investigación religiosa es la inquietud espiritual o el deseo de salvar el alma, cuyas profundas necesidades reclaman la religión: *animae igitur causa omnis religio,* dice el Santo [6]. Hay que creer en el alma y amarla de veras para amar a Dios. Particularmente la creencia en la inmortalidad o el deseo de conquistarla debe contarse entre los primeros resortes que mueven al *homo religiosus.*

Otro postulado fundamental es la fe en la Providencia divina: *Si enim providentia Dei non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum* [7]. Sin fe en la Providencia tampoco hay religión, y el hombre se vuelve un materialista o idealista que se adora a sí mismo con la más hedionda de las idolatrías.

La fe en la Providencia descansa sobre un sistema de certidumbres racionales. Tres voces claras y fuertes dan testimonio de Dios, Creador y Gobernador del mundo: *la voz de la Naturaleza,* o el orden universal: *species omnium rerum, quam profecto ex aliquo verissimae Pulchritudinis fonte credendum est; la voz de la conciencia,* que nos urge y apremia a servir a un Ser superior, causa de cuanto existe, y *la voz del género humano,* el común sentir de los mejores hombres, cuya vida y ejemplo exhortan al culto religioso [8].

Con estas convicciones preambulares se origina en el espíritu un movimiento favorable e indispensable para la investigación: la *spes inveniendae veritatis* [9], la esperanza de hallar la verdad, pues por una "disposición de la divina Providencia es absolutamente imposible que no hallen lo que quieren los espíritus religiosos que buscan debidamente, esto es, con piedad, pureza y diligencia, la verdad o el conocimiento de Dios y de sí mismos" [10].

El esfuerzo constante y habitual hacia la sabiduría debe llegar a la meta, y, por lo mismo, no puede faltar a los peregrinos de Dios *una via veritatis* [11], un camino de la verdad a la que se tiende.

Tanto la "esperanza de hallar la verdad" como el "camino de la misma" evocan en el itinerario agustiniano luchas heroicas sin tregua. No sólo la verdad religiosa, sino la verdad en general, se le hizo un problema, una aporía, en el curso de sus investigaciones. "Muchas veces perdía la esperanza de hallar la verdad, y el oleaje de los pensamientos me llevaba a la duda académica. Pero considerando la naturaleza de la mente humana según podía hacerlo entonces, y viéndola dotada de tanta viveza, perspicacia

[6] *De util. cred.* VII 14: PL 42,75.
[7] Ibid., XVI 34: PL 42,89.
[8] Ibid., XVI 34: PL 42,89.
[9] Ibid., VII 14: PL 42,75.
[10] *De quant. animae* XIV 24: PL 32,1049. Véase a P. GUILLOUX: *Les conditions de la conquête de la vérité d'après Saint Augustin:* «Recherches de science religieuse» 5 (1914) 489-506.
[11] *De util. cred.* VII 14: PL 42,75.

y sagacidad, no me resignaba a creer que la verdad estuviese latente, sino más bien que se nos ocultaba el modo de hallarla, y que este modo había que derivarlo de una autoridad divina. Restaba, pues, averiguar cuál era aquella autoridad que en medio de innumerables disensiones blasonaban tantos de ofrecerla. Presentábase, pues, a mis ojos una selva inextricable, y me daba miedo entrar allí. Y con estas cosas, sin reposo mi ánimo, andaba agitado por el deseo de hallar la verdad" [12].

Tal era la situación trágica del espíritu agustiniano. No puede negársele el noble esfuerzo y deseo de la sabiduría y el empleo razonable de las fuerzas en busca de un ideal. Su hambre de certezas eternas tenía que mover a piedad la mano providente del que da de comer a los pajarillos del cielo y viste a las florecitas del campo. La indigencia del hombre tanteando en las tinieblas y el pavor de la selva de los errores humanos le empujaron a los brazos de la Providencia, es decir, a la plegaria. "No vi otra salida en tamaño apuro sino invocar la divina Providencia con lastimeras y gemebundas voces para que viniese en mi socorro. Y así lo practiqué diligentemente" [13].

Oración e investigación: he aquí el camino de la sabiduría cristiana, el método completo del verdadero filósofo.

3. Buscando un camino

San Agustín echaba en falta un complemento de la razón pura, porque ésta le había llevado a un laberinto sin salida y le daba humos en vez de luz. El camino puramente racional es peligroso, difícil y andadero para pocos, pues ni aun los más agudos ingenios pueden resolver sin el auxilio de Dios los problemas de la vida. "Por muy alto ingenio que posean, si Dios no les favorece, se arrastran por el suelo: *humi repunt*" [14]. No es, pues, éste el camino de Dios, el cual ha de ser llano, seguro, firme, por donde ligeramente puedan correr chicos y grandes: "Se ha de creer que el mismo Dios ha establecido alguna autoridad para que, poniendo el pie en ella como en peana, nos elevemos hasta El" [15].

Por este camino llano se salvan los hombres, y todos deben andar por él: "Y aun habiendo algunos capaces de volar, para que no estimulen a la vana presunción, se les debe hacer andar por el camino común y seguro por donde van todos. Tal es la providencia de la divina religión, esto es lo que manda Dios, esto nos han enseñado nuestros mayores y lo han guardado hasta aho-

[12] Ibid., VIII 20: PL 42,79.
[13] Ibid., ibid.
[14] *De util. cred.* VII 20: PL 49,79.
[15] Ibid., 8,20: PL 42,79.

ra; pervertir este orden es buscar un camino sacrílego para la verdadera religión" [16].

Recte igitur, resume el Santo, *catholicae disciplinae maiestate institutum est ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia* [17].

De los dos caminos que llevan a la verdad y a Dios [18] la *auctoritas* se adecúa y conviene a la masa del género humano. Una divina autoridad acoge, pues, al hombre en el camino mismo de la religión.

Mas ¿dónde se halla esa sagrada Vara para que el espíritu se confíe a su dirección? En la Iglesia católica, que ya en tiempo de San Agustín gozaba de una extensión y universalidad digna de todo respeto. Se presentaba con una maravillosa historia de rápidas conquistas, con una autoridad que era la máxima entre todos los cetros religiosos de aquel tiempo.

Era, pues, una religión razonable, y la fe, ayudada por la razón, la mejor condición para acercarse a ella. Ninguna cosa debe admitirse sin razón suficiente: *Turpe est enim sine ratione cuiquam credere* [19]. La razón, o digamos la filosofía, debe allanar el camino de las creencias religiosas, esclareciendo ciertas verdades fundamentales en que se apoya la fe; verbigracia, la autoridad de Cristo y del cristianismo. Para abrazarla, el género humano ha tenido sus motivos, capaces de transformar la faz del mundo. El cristianismo ha presentado sus credenciales para que los examine la razón humana desapasionadamente, pues no quiere una fe desprovista de todo apoyo humano. Cristo vino igualmente amparado de un cortejo nobilísimo de autoridades; el mundo que le precede, la humanidad antigua, es su vaticinio y esperanza de su adviento; el mundo de sus contemporáneos fue testigo de sus milagros y doctrina, de su vida, muerte y resurrección; el mundo que le sigue, el mundo cristiano, es obra de su milagrosa transformación, criatura sacramental suya, que le venera como a unigénito del Padre. El milagro precede, acompaña y sigue a Cristo. Las profecías del Antiguo Testamento, las curaciones operadas por El, la sublimidad de su doctrina, la constancia de los mártires, la santidad de los ascetas y siervos de Dios, la virginidad, la caridad, el despego del mundo, etc., testifican, como sellos auténticos, la acción y presencia de Dios en la comunidad de los creyentes. "Esto ha realizado la divina Providencia por los vaticinios de los profetas, por la humanidad y doctrina de Cristo, por los viajes apostólicos, por las contumelias de los mártires, por

[16] Ibid., X 24: PL 42,82.
[17] Ibid., XIII 29: PL 42,86.
[18] *Contra acad.* III 43: PL 32,957.
[19] *De util. cred.* XIV 31: PL 42,87

las cruces, por la sangre, por las muertes, por la vida ejemplar de los santos, y todo según la oportunidad de los tiempos, sellado con milagros dignos de tan excelsas cosas y virtudes. Al ver, pues, tan manifiesta acción de Dios y tantos frutos y provecho, ¿vacilaremos en arrojarnos en los brazos de la Iglesia, que, según confesión del género humano, ha alcanzado la cumbre de la autoridad con la Sede Apostólica, con la sucesión de los obispos, con la condenación de los herejes, inútilmente conjurados contra ella y condenados, ora por el buen sentido de los cristianos, ora por la gravedad de los concilios, ora por la grandeza de los milagros? No dar la primacía a esta autoridad es sobradamente impío o precipitada arrogancia" [20].

Luce aquí la calzada marmórea que lleva a Cristo y al cristianismo. San Agustín la había recorrido palmo a palmo, y ahora, con toda su experiencia y madurez, se la señala a Honorato para que se ponga en marcha [21].

4. Por la Iglesia a Cristo

La Iglesia es la epifanía del Salvador. Arras del Esposo son su santidad y milagros, su doctrina y autoridad, únicas en el mundo.

El gran peregrino del espíritu no se movió a entrar en la Iglesia, según ha fantaseado Buonaiutti, por la perspectiva de un porvenir brillante o la posición política ventajosa del catolicismo contemporáneo.

No buscaba él gangas temporales, sino el elixir de la eternidad, y su conversión fue sinceramente religiosa. Lo que enseñó después él sobre la libertad interior con que debe abrazarse la fe era fruto de la experiencia. *Credere non potest, nisi volens.* El creer es obra de la libertad y no de la coacción, sea física o moral [22].

Ciertamente, la Iglesia se mostró a sus ojos como un hecho visible, atrayente, maravilloso en medio del paganismo, ya moribundo. San Agustín no creía que un esfuerzo puramente dialéctico llevara a la adhesión total a la fe, y menos motivos de lucro y granjería económica. Motivos de esta índole eran una cosa incompatible con la angustia religiosa, que aún vierte a chorros en las páginas que nos ha dejado.

La fe es una iluminación de Dios y cosa íntima, *res cordis* [23],

[20] *De util. cred.* XVII 35: PL 42,91.

[21] Para una idea más completa de la apologética agustiniana véase nuestra *Introducción* al libro *De vera religione*, en *Obras de San Agustín* t.4: «Obras apologéticas» (BAC 1948).

[22] *Tr. in Ioan. Ev.* 26,2: PL 35,1607.

[23] *De Trin.* XIII 2,5: PL 42,1016.

y primogénita del corazón, *primogenita cordis* [24]; en su nacimiento interviene una secreta fuerza de Dios, abriendo al hombre los ojos interiores para que pueda decir: yo creo. San Agustín ciertamente veía la Iglesia: Aquí está el dedo de Dios; aquí se manifiesta una fuerza, una hermosura de doctrina y unidad que no brilla en ninguna otra parte; aquí se presenta el Amor de Dios para guiar al hombre descaminado [25].

Decir esto con plena adhesión no es mero fruto de la dialéctica humana, sino también de la atracción especial del Padre. La razón propone y la gracia dispone. Esta pertenece también a la estructura íntima de la apologética agustiniana, porque nadie va a Cristo sin ser atraído por el Padre. La sinceridad y angustia religiosa del gran peregrino, su desengaño racionalista, el bloqueo de su miseria interior, el sentimiento de su indigencia, la plegaria, la contemplación de la Iglesia como la más numerosa y mejor organizada comunión de creyentes, con un sistema racional de certidumbres y pruebas, prepararon su ánimo para las operaciones de la gracia o atracción de Cristo, de la que fue resultado su conversión.

Después de ésta se inicia la nueva etapa en la evolución de su pensamiento; esto es, el estudio y asimilación del misterio de Cristo y del cristianismo. "Confieso que ya creo en Cristo, y estoy dispuesto a abrazar como verdad todo lo que él enseña, aun cuando no se apoye en ninguna razón" [26]. Aquí se insinúa la doble actitud de la razón ante la fe. San Agustín ha creído en Cristo, y en su adhesión han colaborado la razón y la gracia o iluminación de Dios. Su fe en el Hijo de Dios es racional por los motivos de credibilidad que ya ha indicado globalmente y enumerado en este pasaje con respecto al Salvador: "Así, pues, El, que traía una medicina para sanar la corrupción de las costumbres, con los milagros se concilió la autoridad, con la autoridad ganó la fe, con la fe conquistó a las multitudes, con la adhesión de la multitud logró la antigüedad, con la antigüedad robusteció la religión,

[24] *Serm.* 8,10,11: PL 38,72.

[25] Sobre los motivos que movieron a San Agustín a abrazar la Iglesia católica, véase a M. D'Herbigny, *Les arguments apologétiques de S. Augustin*: «Revue prat. d'Apologétique» 9 (1910) p.575-589.

El P. Gardeil escribe también: «El grande y permanente motivo de credibilidad para San Agustín, su motivo personal, en que sobreviven y se concentran los demás, es la Iglesia misma, no considerada en su sabiduría íntima, sino en sus caracteres extrínsecos: *Multa sunt alia quae in eius gremio me iustissime teneant. Tenet consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata*, etc. (*Contra Epist. fundam.* n.5: PL 42,175). Esta concepción de la Iglesia, como testigo permanente de la fe, que engloba en su camino los motivos de credibilidad de todas clases, *index praeteritorum, praenuntia futurorum* (*De fide rerum* V 8: PL 40,178), con los cuales ella se presenta, es característica de San Agustín. En nuestro tiempo ha sido remozada por el P. Lacordaire en sus *Conferencias*, desarrollada sistemáticamente por el cardenal Dechamps y consagrada por la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano» (DTC, *Crédibilité* III 2256-7).

[26] *De util. cred.* XIV 31: PL 42,87.

inexpugnable no sólo a las fraudulentas novedades de los herejes, sino también a los inveterados errores de los paganos" [27].

En el anterior pasaje se compendia la apologética de Cristo, cifra de fuerza y suavidad.

Se trata aquí de una adhesión racional al Cristo histórico, manifestado a los hombres en Palestina. Mas en el Hijo de Dios no sólo hay un semblante humano, terreno, histórico, con divinos resplandores, sino también un semblante divino, un mundo interior infinitamente rico, accesible a la fe y a la contemplación. Si se puede formular una demostración histórico-racional de su existencia y divinidad, en cambio, los misterios que El enseña descansan sobre su testimonio. Basta que los enseñe el Hijo de Dios para que nos dobleguemos ante ellos, aun sin comprender su razón intrínseca. Comienza, pues, aquí la teología o estudio de los misterios divinos, cuyo centro es Cristo, y que San Agustín ha abarcado con su mirada y corazón [28].

5. "Theologia mentis et cordis"

San Agustín, como teólogo, ha aplicado su potencia especulativa a la indagación de las realidades divinas contenidas en la revelación. Semejante al Aguila de los Evangelistas, el de los Doctores ha sido, *sublimium praedicator, et lucis internae et aeternae fixis oculis contemplator* [29], un predicador y asiduo contemplador de las realidades internas y eternas, llegando a imprimir un sello peculiar a la ciencia de lo divino en Occidente. El fecundó el espíritu de Europa con un vigor especulativo que no había poseído antes. Si los griegos fueron en la Antigüedad un pueblo de artistas y de sabios, en cambio, los romanos aspiraban, ante todo, al dominio práctico, a la disciplina, a la acción y regulamiento de la vida por las fórmulas del Derecho. La Iglesia misma en Occidente se distinguió al principio por su espíritu disciplinar, por su criterio positivo y realístico, orientado a la aplicación

[27] Ibid., XIV 32: PL 42,87.
[28] Sobre el valor actual de la apologética agustiniana escribe D'Herbigny: «Los argumentos apologéticos de San Agustín conmueven a los contemporáneos, despertando en ellos los sentimientos de continuidad, que unen las almas cristianas a lo largo de los siglos, y disponiéndolos para recibir la verdad integral de la revelación en la unidad tradicional de la Iglesia. ¿De dónde les viene, pues, tanta eficacia después de catorce siglos? Sin duda de que San Agustín se dirige al hombre completo, al espíritu y al corazón, a la reflexión y a la voluntad. El satisface, agranda y eleva a la par el entendimiento y las tendencias afectivas. Quiere que la convicción y el amor se desarrollen a la vez y mutuamente se fortalezcan y afiancen. Por la convergencia de todas sus facultades exteriores manifiesta la orientación íntima de su ser: su alma convencida y santa se transparenta en el apostolado» (o.c.). Ejemplo notable de esta eficacia es la conversión de Newman, a quien una sentencia del Santo impresionó vivamente, con una fuerza que no había hallado en ninguna otra parte: «Securus iudicat orbis terrarum». Con ella quedó pulverizada la teoría de la *vía media*. Cf. *Historia de mis ideas religiosas*. Trad. castellana de M. Graña (Madrid 1934), p.106.
[29] *Tr. in Ioan. Ev.* XXXVI 8,7: PL 35,1666.

de la moral. La antigua literatura cristiana muestra esta impronta del genio romano. Sólo San Hilario, por su contacto con la cultura griega, logró elevarse a mayor altura en la especulación de los misterios de la fe.

Con el genio de San Agustín irrumpe un ímpetu y pasión fuerte de conocimiento, aun de los problemas más caliginosos e insondables. El programa de Casiciaco era enciclopédico, con afán de explorar todas las tierras y traerlas al servicio y amor de Dios, a la gloria y defensa de la fe. "Con San Agustín, advierte el padre Portalié, el centro del desarrollo dogmático y teológico se desplaza del Oriente y pasa al Occidente, hecho notabilísimo en la historia de los dogmas. Hasta él, dice Bonifas, la influencia preponderante había pertenecido a la Iglesia griega; el Oriente era la tierra clásica de la teología y la escuela de la elaboración dogmática. Con San Agustín, este influjo se trasplanta al Occidente. El espíritu práctico de la raza latina se enriquece con el espíritu especulativo e idealista de los griegos" [30].

Esta inserción del espíritu especulativo en el genio de Occidente coloca a San Agustín entre los primeros propulsores de la cultura europea. Su contacto ha sido siempre fecundo y creador de energías. Aun los discípulos más apocados y ruines se elevan y engrandecen en su escuela, recibiendo impulsos de especulación en los arduos problemas de la vida.

Pero el gran pensador, al infundir la pasión por la inteligencia de las cosas, no amortigua la tendencia práctica y romana de la cultura. El impulso caritativo, el amor al orden psíquico de las facultades, salva la curiosidad de caer en el puro deporte y afán de sutilezas, desarraigadas de la vida. San Agustín tiene una mente griega y un corazón romano, y su especulación nunca pierde de vista la práctica y la vida. Si la expresión no estuviera viciada por ciertas tendencias corrosivas del espíritu moderno, podríamos decir que era un pensador vitalista. Y lo es, pero en el más alto sentido ontológico de esta palabra.

"Jamás ha expuesto San Agustín sus pensamientos por una simple curiosidad; todo en sus obras eleva el alma a Dios, y no hay que buscar una diferencia fundamental entre su doctrina filosófica y ascética" [31].

[30] DTC., ibid., col.2321. Este autor resume así los méritos principales de San Agustín:
1. El recoge los tesoros del mundo antiguo y los transmite al mundo nuevo.
2. El ha sido para el desarrollo y progreso dogmático el principal instrumento de la Providencia. La dogmática cristiana le debe teorías nuevas para mejor explicar la revelación, y en particular ha desarrollado algunos aspectos con tanta fuerza que han merecido el nombre de *agustinismo*. Realizó también notable progreso en el lenguaje teológico.
3. El es el inspirador del pensamiento religioso en los siglos siguientes, desplazándose del Oriente al Occidente el centro del desenvolvimiento dogmático. Ibid., col.2319-2321.

[31] J. MARTIN, *Doctrine spirituelle de S. Augustin*, pref.1 (París 1902).

Igualmente, su investigación teológica va armada de un impulso soteriológico o de salvación del alma. El conocimiento es, ante todo, una fuerza de salvación.

Suelen distinguirse dos tipos de investigación teológica: el agustiniano-franciscano y el aristotélico-tomista. Se trata de un matiz que imprime carácter diferencial a las dos escuelas. Según los investigadores de tipo agustiniano, la teología no tiene como fin el mero conocimiento de las cosas divinas, sino va ordenada a la producción y aumento de la caridad, ayudando al alma a elevarse a Dios y desarrollando la vida afectiva: *in cognitione inchoatur et in affectione consummatur* [32], dice San Buenaventura.

Es, pues, una *theologia mentis et cordis.* Así se condiciona ya un método peculiar de investigación, pero sin merma del vuelo especulativo, antes bien remontándole a mayores alturas, pues San Agustín, como dice Grabmann, es "el teólogo más especulativo, el genio más universal y creador de todos los Padres de la Iglesia; San Agustín es la cumbre más alta del pensamiento teológico de la Edad patrística y en quien se abraza con ella la ciencia de las escuelas posteriores" [33].

La teología de tipo aristotélico-tomista se propone como fin de la especulación satisfacer la curiosidad del espíritu o naturaleza del pensamiento. Es ante todo *opus rationis,* una obra de razón dirigida a la perfección propia de la inteligencia humana, creada para la verdad, y transfiere a la sagrada el método de las demás ciencias.

Este matiz diferencial señalado por algunos no carece de importancia para penetrar en el alma del pensamiento agustiniano. La teología agustiniana es especulativa y afectiva, y busca la verdad con todas las fuerzas. La ordenación del amor pertenece también al método de comprensión de la verdad según aquel dicho tan repetido: *Non intratur in veritatem nisi per caritatem* [34]. No se entra en la verdad sino por la caridad.

6. Grados del conocimiento

San Agustín estaba abrasado por un gran deseo de conocer el contenido de la fe: *Desideravi intellectu conspicere quod credidi* [35]. Y el conocimiento comprende tres grados sucesivos: *credere, capere, sapere* [36]. *Creer, entender, saber:* tal es la aspiración del perfecto teólogo. Se busca un proceso jerárquico ascensivo en

[32] Cit. por TH. SOIRON, *Heilige Theologie* p.15 (Regensburg 1935).
[33] O.c., p.18.
[34] *Cont. Faust. man.* XXXII 18: PL 42,507.
[35] *De Trin.* XV 28,51: PL 42,1098.
[36] *Tr. in Ioan. Ev.* 48,6: PL 35,1743.

que el orden de los actos subjetivos corresponde al orden de las cosas.

Sólo un espíritu ordenado puede ascender al principio del orden, que es Dios. Y el orden comienza por el *credere,* por la sumisión a la palabra de Dios, primera condición para entenderla. Pero el *credere,* de suyo entraña una pujanza cognoscitiva, una aspiración intelectual: es la *fides quaerens intellectum.* Pertenece también a un grado de saber inferior, porque hay diferencia entre *creer* y *entender.* Si no fueran cosas diversas el creer y el entender y no habían de creerse primero las grandes y divinas verdades que queremos conocer, no hubiera dicho el profeta: "Si no creéis, no entenderéis" [37].

Dos fuerzas de conocimiento mueven al hombre, dos pesos le impelen al centro: la autoridad y la razón [38]. Lo que creemos se debe a la autoridad; lo que entendemos, a la razón. La fe es impulso de razón, porque el hombre quiere conocer por sí mismo lo que le enseñan otros.

"Tal es mi condición—dice San Agustín—, que estoy deseando impacientemente conocer lo verdadero no sólo por fe, sino por inteligencia" [39]. La satisfacción legítima de este deseo nos ha traído la teología: el *capere,* el segundo grado de conocimiento de las realidades divinas. El Santo no se cansa de ponderar aun a los simples feligreses la necesidad de esta comprensión de las cosas de la fe, la cual no debe ser un pretexto para no buscar la razón de lo que creemos [40]. Indagar la razón de las cosas es aspirar a un saber sistemático, causal y ordenado, en que las verdades formen un todo orgánico y coherente, iluminado por los principios de la fe.

La sistematización estriba en dos fundamentos: uno divino y otro humano, indicados ya: la autoridad y la razón. "Es notable que el padre que más ha utilizado la razón en la investigación de Dios es igualmente el que más ha insistido sobre la necesidad de fundar toda la vida cristiana en la autoridad" [41]. San Agustín no ha visto ningún conflicto entre la razón y la autoridad de Dios, entre los pensamientos divinos y los humanos, cuando son verdaderamente razonables.

La autoridad divina es el primer y principal fundamento de la Verdad divina, y el primer paso que se debe dar para hacer más inteligible la existencia de la misma es convencerse de que ha sido revelada. Todos los cristianos creen en el misterio de la

[37] *De lib. arb.* II 2,6: PL 32,1243.
[38] Véase *De ordine* II 9,26: PL 32,1007; *De util. cred.* X 23: PL 42,81; *De morib. Eccl. Cath.* I 2,3: PL 32,1311.
[39] *Contra acad.* III 30,43: PL 32,957.
[40] *Epist.* 120, NI, 13: PL 33,453.
[41] P. Cayré, *Précis de patrologie* I p.649 (París 1931).

Beatísima Trinidad. Lo mismo cree la última viejecita del pueblo fiel que el gran teólogo y padre San Agustín. Aquélla también sabe que es una verdad revelada, por habérselo oído mil veces al párroco de la aldea. Pero San Agustín ha ahondado en los diversos testimonios de la Sagrada Escritura, primera fuente del saber cristiano. Allí se guarda lo que Dios ha hablado a los hombres en los dos tiempos de la revelación cristiana: en la Antigua y Nueva Alianza. Los libros de ambos Testamentos son veraces, santos, inexpugnables, si sabemos entenderlos en su espíritu, aun cuando sea su lenguaje carnal a veces [42].

Acomodándose a nosotros como a párvulos, ha usado toda clase de palabras para que nuestro entendimiento, como nutrido por ellas, se eleve gradualmente a las cosas divinas y sublimes: *nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret* [43]. Lo mismo las cosas corporales, verbigracia, alas, como las de nuestro ánimo, verbigracia, pasiones, celo, dolor, se atribuyen frecuentemente a Dios, y raras veces se le da nombre con que se designe su ser absoluto: *Ego sum qui sum.* La divina Escritura es como un jardín teológico de la infancia donde debe ejercitarse el ingenio para subir gradualmente a las cosas sublimes [44].

Mas para entrar en esta selva misteriosa que es la Biblia necesita el hombre la ayuda del Magisterio de la Iglesia y divina Tradición. La Iglesia lleva esculpida en su corazón la imagen viviente de las verdades reveladas. El contemplador de las realidades divinas o el teólogo ha de comparar la imagen de Dios, estampada en el corazón de la Iglesia, y la que halla en las Sagradas Letras. La Esposa de Cristo conserva el verdadero retrato del Esposo, transmitido de generación en generación a todos sus devotos. Contemplar ese divino retrato, indagar la fe de los primitivos o sucesivos tiempos del cristianismo, conocer a los maestros y guías de las comunidades cristianas, como son los doctores y pastores, venerados por su antigüedad y doctrina, es tarea necesaria para el teólogo [45].

San Agustín fue también un asiduo contemplador de esta santa faz de la Iglesia, sellada con la Verdad, *particeps Veritatis* [46]. Ella garantiza el valor de las Sagradas Escrituras, según aquel dicho célebre: "Yo no creería ni al Evangelio mismo si no me moviese a ello la autoridad de la Iglesia católica" [47].

[42] *Serm.* 23,3,3: PL 38,150.
[43] *De Trin.* I 1,2: PL 42,820.
[44] Sobre la Sagrada Escritura como regla de fe véase a BATIFFOL, *Le Catholicisme de S. Augustin* I p.21ss.
[45] Sobre el argumento de la tradición véase a G. MÁRTIL, *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana* (Madrid 1943).
[46] *En. in ps.* 57 6: PL 36,675.
[47] *Contra Epist. Man.* V 6: PL 42,176.

7. La tradición

No basta la Biblia para vivir en la verdad católica, pues la regla de la fe comprende la Escritura y la autoridad de la Iglesia [48].

"El símbolo bautismal, grande con el peso de las sentencias" [49], las plegarias de los fieles, las costumbres salubérrimas de la Iglesia [50], las tradiciones apostólicas y universales, los estatutos de los concilios, el consentimiento común de los fieles [51], la enseñanza de los esclarecidos y aprobados varones de la Iglesia, como San Ambrosio, San Hilario, San Cipriano, San Juan Crisóstomo [52], los cuales enseñaron lo que aprendieron de la Iglesia [53], y, sobre todo, la autoridad del Romano Pontífice, "ministro de la fe católica" [54], y la cátedra de San Pedro, invencible a los poderes del infierno, porque *ipsa est Petra, quam non vincunt superbae inferorum portae* [55]: he aquí la escuela viva de la tradición cristiana que el teólogo ha de frecuentar.

Con el magisterio de la Iglesia y el depósito de las verdades contenidas en la Sagrada Escritura, la razón humana puede intentar cierta comprensión de los misterios. El primer grado es abrevar en las fuentes de la revelación para certificar la existencia de un artículo o verdad; el segundo aspira a penetrar en su esencia con un método racional: *Crede ut intelligas* [56]. La sed de conocimiento religioso y, a la vez, la necesidad de la propaganda religiosa y defensa de los dogmas cristianos contra los herejes mantuvieron a San Agustín en una tensión intelectual que han logrado pocos. "Permite Dios la abundancia de las herejías para que no seamos siempre unos rorros y permanezcamos en la ruda infancia: *ne semper lacte nutriamur et in bruta infantia remaneamus*".

8. Especulación de los misterios

La aplicación del esfuerzo especulativo por parte de San Agustín ha sido fecunda para una comprensión más racional del cristianismo. Los problemas religiosos han salido beneficiados con la luz agustiniana.

El ser de Dios, su existencia, probada por el orden universal

[48] *De doct. christ.* III 2: PL 34,65.
[49] *Serm.* 58,1: PL 38,393.
[50] *De Bapt.* II 7,12: PL 43,133.
[51] Ibid., VII 53,102: PL 43,243.
[52] *Contra Iul. op. imp.* III 10: PL 45,1251.
[53] Ibid., I 117: PL 45,1125.
[54] Ibid., VI 11: PL 45,1520.
[55] *Psal. cont. part. Don.*: PL 43,30.
[56] *Serm.* 43,9: PL 38,253.

y el hecho de la iluminación del espíritu, por la contingencia del mundo, por la hermosura de la Creación, que muestra en todas partes vestigios de su Principio, como *causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi*[57], Ser Absoluto, suma Verdad y sumo Bien, origen de todo lo verdadero, hermoso y bueno; los divinos atributos o propiedades del Ser Primero, su inmutabilidad, su infinitud, su eternidad, su ciencia sin límites, su providencia, que a todo se extiende; la Trinidad divina de las Personas, su igualdad sustancial, su inmanencia mutua, su distinción, sus relaciones *ad intra* y *ad extra,* sus operaciones, los rasgos peculiares de cada una de las Personas, la procesión del Verbo y la del Espíritu Santo *a Patre Filioque;* la creación de la nada en el tiempo, la obra de los seis días del Génesis, los ángeles, el misterio de la encarnación del Verbo, su consustancialidad con el Padre, su acción creadora y ejemplar, su iluminación natural y sobrenatural, su unión hipostática, el valor de su humanidad, su vida, pasión, muerte, resurrección y obra redentora; los frutos y universalidad de la salvación, su mediación, su intimidad con las almas como luz, camino, verdad, maestro interior, esposo, médico, modelo; María, su cooperación activa en la obra de la salvación del hombre, su divina maternidad, el valor de su consentimiento en la anunciación, su virginidad perpetua, su maternidad espiritual con respecto a los miembros de Cristo, sus méritos, el principio del contraste o recirculación, el valor moral de la vida de María, su semejanza con la Iglesia, su pureza singular, debida a su dignidad de madre del Redentor; la antropología religiosa, el origen del alma, la naturaleza del hombre, su composición sustancial, el dualismo de la porción superior e inferior, su espiritualidad y libertad, su nobleza de imagen de Dios, su elevación al orden sobrenatural, el estado del hombre inocente, sus dones, la caída, el pecado original y sus consecuencias, la situación del hombre caído, su ignorancia, debilidad y concupiscencia, su reparación por Cristo; la gracia santificante, su inherencia al alma del justo, la renovación de la imagen de Dios, la vida divina en el hombre, la cohabitación de las divinas personas en el justo, la necesidad de la gracia, su gratuidad, eficacia y universalidad, la suavidad de su moción con respecto al libre albedrío, los dones del Espíritu Santo y su influjo en las almas, las virtudes teologales; la Iglesia, su constitución jerárquica, magisterio y notas, su función maternal con el espíritu humano, su influjo en la educación del hombre, su misterio de cuerpo de Cristo, sus relaciones con el Estado y el poder civil, la devoción a la Iglesia; los sacramentos, su esencia, su número y virtud santificadora, el bautismo, la Euca-

[57] *De civ. Dei* VIII 4: PL 42,228-9.

ristía, la penitencia, el matrimonio; la escatología o novísimos del hombre, la resurrección de la carne, juicio universal, visión beatífica, purgatorio, infierno: he aquí el vastísimo campo especulativo del genio de San Agustín. Difícilmente habrá una cuestión tratada por él donde no haya aportado más precisión y claridad, cuando no una visión original profunda y nueva, "este Doctor, el más universal y el genio más vigoroso que ha poseído la Iglesia" [58].

Para dar más realce a estas anotaciones, tómese, verbigracia, el dogma tan difícil de la Trinidad. Pues en él introdujo San Agustín una luz filosófica más copiosa y reveló aspectos originales. Partió de un punto diverso del de los Padres griegos, insistiendo en particular sobre la intimidad y la inmanencia de las procesiones divinas y arruinando por su base el subordinacionismo. Evitaba a la par todo modalismo y se hacía más clara la explicación de la pluralidad real de las divinas personas por la doctrina de las relaciones. Al iluminar la vida interior de Dios, arrojó también una mirada profunda al ser del espíritu humano, puente analógico que más se acerca al misterio unitrino de Dios. La trinidad psicológica *mens, notitia, amor,* introduce a la criatura racional en el barrunto de la secreta vida infinita de Dios.

Puede repetirse el mismo elogio en otros dominios de la teología, porque en todos ha estampado la huella original de su genio. Tixeront habla de los "progresos inmensos" que la ciencia divina ha realizado con la especulación del Obispo de Hipona [59].

En la Cristología y Mariología, en el tratado de la Iglesia y de los sacramentos, ha influido grandemente. Mas, sobre todo, le debe particulares luces el estudio del hombre caído y elevado por la gracia de Cristo.

Conquistó el título de *Doctor de la Gracia,* no sólo por haberla defendido acérrimamente contra Pelagio y sus secuaces, sino también por los regueros de luz psicológica y sobrenatural que vertió en su estudio. Así se le considera como *le fondateur de la anthropologie surnaturelle chrétienne.* Ningún teólogo antes o después de él se ha hallado en circunstancias más difíciles, ni con problemas más arduos, ni ha puesto en resolverlos mayor penetración y profundidad [60].

San Agustín se ha movido en el más ancho de los mundos del espíritu con tal agilidad y dinamismo, que ha impreso un movimiento sin fin a la dialéctica del espíritu: *Sic ergo quaeramus, tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri* [61]. No

[58] P. CAYRÉ, o.c., p.695.
[59] *Histoire des dogmes* II 511.
[60] TIXERONT, ibid., 512.
[61] *De Trin.* IX 1: PL 42,961.

es una teología agnóstica la de San Agustín, porque la investigación lleva siempre al hallazgo, lleno de promesas y nuevas atracciones. Ni se contenta con las simples aventuras de la caza, sino que busca el sabor de la pieza cogida, el *sapere,* último grado del conocimiento sabroso y experimental de las cosas divinas. El puro saber teológico se enriquece con una experiencia lograda con el don de la sabiduría. La teología agustiniana, impulsada por la dialéctica de la caridad, se corona con la mística o conocimiento de Dios por efectos particulares recibidos en el alma. La especulación termina en la contemplación, en el contacto del espíritu con Dios, porque el amor de suyo no se contenta con menos que con tocar lo que ama.

9. La sabiduría

El *sapere* nace del contacto y unificación de los espíritus por la caridad: "Cuando se uniere a El, se hará un mismo espíritu con El, según aquello del Apóstol: *El que se adhiere al Señor, se hace un espíritu con El* [62], porque participa de la naturaleza, verdad y felicidad de Aquél, sin que aumente en su esencia, verdad y bienaventuranza" [63].

El conocimiento y el amor son ciertas formas de contacto con las cosas de diversa influencia y profundidad. Hay objetos resbaladizos que apenas tocan el alma; otros le producen una impresión más honda; algunos penetran hasta las capas más íntimas del ser espiritual. En el orden del amor se observa el mismo hecho: personas hay cuyo contacto llega a las mayores profundidades del ser íntimo. El *saber* se califica por la mayor compenetración del sujeto humano y el Ser divino, por un robusto sentimiento de la presencia de Dios en su imagen, esclarecida por luz superior.

Más que un conocimiento de la verdad es un *amplexus veritatis* [64]. El abrazo implica una atracción y aprieto, una compenetración íntima de dos personas que se buscan y se aman. El conocimiento se matiza en el *amplexus veritatis* de una intensa y rica efectividad, de una poderosa irradiación que baña y transforma al hombre.

El conocimiento sabroso y experimental no supone una visión inmediata de Dios, sino más bien en el espejo de las criaturas, sobre todo en la imagen del alma.

"El creyente sincero—dice el P. Cayré—en las esferas más altas de su espíritu, cuando interiormente se halla purificado por

[62] I Cor 7,17.
[63] *De Trin.* XIV 20: PL 42,1051.
[64] *De lib. arb.* II 13,35: PL 32,1260.

la caridad, halla analogías sorprendentes, que le muestran los fundamentos de su fe en Dios y sus infinitas perfecciones. Las nociones supremas del ser, de la verdad, del bien, iluminan su actividad moral e intelectual, adquiriendo bajo la acción de la gracia una potencia representativa que las hace como transparentes.

En ellas y por ellas, el alma ve en cierto modo a Dios, que es el Señor por excelencia, la Verdad y el sumo Bien; las penetra más a fondo, escudriña toda su realidad, captando al que es el Principio de todo lo real. Este nuevo conocimiento de Dios que la sabiduría añade a la fe puede llamarse en sentido lato visión, pero se trata de una visión en imagen, como se colige de los libros *De Trinitate*" [65].

Dicho conocimiento intuitivo admite también sus grados según la pureza interior y la intensidad del amor divino. Por la caridad se hace el alma espejo de la verdad suprema, y cuanto más se acendra y refina, más tersa es para reproducir el original. Por lo cual, San Agustín, en relación con la teología especulativa, desarrolla una teología de la vida espiritual, de la que es Maestro. El filósofo, el teólogo, el místico y el moralista forman una sola pieza sólida en el hombre agustiniano; todo se subordina a la unidad superior del espíritu, allí donde la verdad y el amor forman como la cima de una llama que puja por elevarse al cielo.

10. Teología "kerigmática"

Para completar los rasgos teológicos de San Agustín aludiré brevemente a su teología "kerigmática" o de la predicación. H. Rahner ha pretendido darle una organización y consistencia propia, como a una rama científica diversa de la teología nacida del impulso sacerdotal de nuestro tiempo: el de aplicar la dogmática a la vida cristiana, divulgándola entre los fieles.

La experiencia ha demostrado que la teología escolástica es poco adaptada para este fin, porque es inaccesible a la máxima parte de los cristianos. La teología "kerigmática" busca el modo de comunicar y extender el contenido de la especulación teológica en la predicación [66].

El predicar, "kerigma", es un momento teológico de primera importancia, como lo es el oír. La palabra divina hasta que se hace teología, en el sentido sistemático, recorre diversas etapas. En su primer momento es *verbum Dei,* una palabra, revelación o locución de Dios, el cual se manifiesta al hombre como quitándose un velo que lo esconde a los ojos mortales.

[65] *La contemplation augustinienne* c.4 p.115.
[66] Véase *Eine Theologie der Verkündigung von Hugo Rahner* (Freiburg i. B. 1938).

En un segundo momento, es recepción por parte de la criatura, que escucha atónita la revelación del Eterno. Aquí, el *auditus interior,* de que habla San Agustín, se abre y sublima al recoger el mensaje del Creador, que le comunica un secreto. Este oído interior, maravillosa capacidad de la criatura para oír al Creador, es también necesario para la fe [67].

En un tercer momento, la divina palabra, recogida por un hombre, se divulga, *se pregona, se predica a otros,* se hace "kerigma". Ahora la teología estudia particularmente este momento de la predicación para recoger sus enseñanzas y aplicarlas a la propaganda del Evangelio. Remonta el vuelo a la predicación apostólica, a los tiempos heroicos de la fe cristiana, cuando el pueblo luchaba tan bravamente por la defensa de su tesoro dogmático.

H. Rahner ha estudiado igualmente algunos elementos simbólicos de la teología primitiva: *Mysterium lunae, Nave, Pez, Antena* [68].

La teología de la predicación no mira, como la especulativa, a establecer los fundamentos teóricos, la coherencia orgánica o el grado de certeza de los misterios, sino más bien quiere esculpirlos en el corazón del pueblo, buscando sus resonancias afectivas o el significado pragmático que tienen las verdades para sostener y afianzar la vida cristiana.

Esta teología podría definirse, con el mejor agustiniano, San Buenaventura: *Veritatis ut credibilis et amabilis notitia sancta.* Atraer las almas a esta noticia santa y amable de la verdad de Cristo: he aquí la misión de la teología "kerigmática", pues, en última instancia, el fin de la palabra divina es la santificación de los hombres, o como diría el mismo gran Doctor franciscano, *ad sanctitatis notitiam, ad sanctitatis placentiam, ad sanctitatis custodiam* [69]. Noticia santa, agradable y estimulante debe ser la verdad divina.

San Agustín, uno de los máximos predicadores de la fe cristiana, puede sin duda adoctrinarnos también sobre este tema, pues en él, la predicación es lumbre de teología, noticia santa, que cunde por el auditorio religioso, estremeciendo los ánimos. El temario de su propaganda comprende la totalidad de la palabra revelada, pues no hay dogma que no haya convertido para los fieles en pasto de la mente y corazón.

Ciertamente, San Agustín se hallaba dotado de cualidades

[67] Sobre la audición como categoría religiosa véase a T. SOIRON, *Heilige Theologie* (Regensburg 1935).

[68] Véase *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939).

[69] *De donis Spiritus Sancti* (coll. IV n.19. BAC 36. *Obras de San Buenaventura* V 494).

egregias para una teología "kerigmática", porque en él el santo, el conductor de multitudes, el filósofo y el retórico se dan la mano. El concibe el magisterio pastoral como una función paterna y vital del organismo eclesiástico. Los dogmas son leche y pan para los fieles, y él, un encargado de distribuir esos víveres a los miembros que forman el cuerpo místico. No hay vida cristiana sin dogma ni dogma que no responda a dos necesidades vitales del espíritu humano: una de utilidad, otra de hermosura. El dogma es fuerza viva y materia de contemplación. La Trinidad, la elevación de la criatura al estado de gracia y amistad con Dios, el pecado original, el Verbo Encarnado, las magnificencias de la Redención, la deificación de los hombres, la hermosura del cuerpo místico, los sacramentos, los novísimos: todo en manos de San Agustín se transmuta en pan tierno y caliente, en leche pura para darla a los pequeñuelos de Cristo.

La teología de la predicación necesita, sobre todo, dos cosas: la fuerza del espíritu y la fuerza de la palabra. La palabra de Dios sin el espíritu de Dios pierde su valentía sobrenatural y se convierte en frío tintineo de la voz humana. Igualmente, la palabra de Dios sin el fiel consorcio de la palabra humana, de sus recursos artísticos, de su potencia expresiva, se desluce y emplebeya. San Agustín, como santo y retórico habilísimo, ha combinado las dos fuerzas con una técnica inimitable. Sólo un genio de la teología "kerigmática" puede decir a sus oyentes después de haber predicado tanto: *Fatigatos vos nunquam sentio*. Jamás noto cansancio en vosotros; no obstante eso, sabe Dios que temo el seros pesado. Lléname de gozo veros recibir con tanto gusto la palabra divina, que vuestro entusiasmo en venir a oírme sobrepuja a la pasión que lleva a los insensatos al teatro. ¿Tendrían ellos ánimo para asistir al espectáculo tanto tiempo si tuvieran que estar de pie? [70]

Uno de los recursos de la teología de la predicación es el símbolo y la analogía, para que la mente humana se levante de las cosas sensibles a las divinas e invisibles. El pensar con símbolos forma parte esencial del organismo del razonamiento, de la memoria, de la asociación de ideas, de la esquematización.

El símbolo ofrece un doble fondo: sensible y espiritual. Por ser fácil el tránsito del uno al otro, goza de tanto valor su empleo en la propaganda religiosa y popular. San Agustín, como platónico y cristiano, conocía su importancia y lo prodiga en los sermones. Y si bien se dice que "la teología simbólica no es argumentativa", no se puede negar que es manifestativa de la ver-

[70] *En. in ps. 147* 21: PL 37,1940.

dad dogmática y de ciertas congruencias, con que tanto se agrada el entendimiento humano, sobre todo el popular.

Para mostrar con un ejemplo la fuerza del genio "kerigmático" de San Agustín quiero traducir algunos pasajes relativos a la encarnación del Verbo, tema central y favorito de las miradas especulativas de su genio religioso. Cristo fue objeto predilecto de su predicación, sobre todo en los tres aspectos señalados por el prólogo del Evangelio de San Juan: *El Verbo era Dios... El Verbo se hizo carne... A los que le recibieron les dio la potestad de hacerse hijos de Dios...*

Divinidad del Hijo de Dios, su humanidad y la deificación de los hombres, según la fórmula *Factus est Deus homo ut homo fieret Deus*; en estos puntos se concentra particularmente la teología "kerigmática" agustiniana.

Para adaptar el hecho de la Encarnación a la capacidad del pueblo sírvese de la analogía entre el Verbo humano y el divino. Lucha con su palabra y su verbo interior para tocar la orla al Verbo divino.

"Hablándoos estoy del Verbo de Dios. ¿Cómo podía este Verbo, que creó todas las cosas y gobierna el universo, coartarse y encogerse en las entrañas de la Virgen? ¿Cómo podía dejar el mundo y abandonar a los ángeles para encerrarse en el seno de una mujer? No sabéis aún meditar en las cosas de Dios. El Verbo de Dios—te hablo, ¡oh hombre!, de la omnipotencia del Verbo divino—todo lo podía, porque es omnipotente; podía quedarse con el Padre y venir a nosotros; podía presentarse corporalmente entre nosotros y estar latente en sí mismo... ¿De qué te maravillas? Te estoy hablando de Dios. Dios era el Verbo. El mismo verbo humano puede ayudarnos en este aprieto; aunque muy disímil y no admite por su distancia comparación con Aquél, no obstante eso, nos insinúa una semejanza.

Mirad: esta palabra, este verbo que os estoy comunicando, ha estado guardado en mi pecho hasta ahora; y en este momento sale de mí para ir a vosotros, pero sin alejarse de mí. Ya comenzáis a participar de lo que hasta ahora os faltaba; mas cuando procedió de mí, ofreciéndose a vosotros, no abandonó el seno de mi espíritu. Mi palabra ha resonado en vuestros oídos sin apartarse de mi corazón. Mi verbo estaba dentro de mí y se encarnó en la voz: el Verbo de Dios estaba en el Padre y se hizo carne" [71].

Mi verbo quiere salir a vosotros y no halla un vehículo digno. El vehículo del verbo es el sonido de la voz. Lo que pienso dentro de mí quiérolo comunicaros y me fallan las palabras. Pues pretendo hablar del Verbo de Dios. He aquí que estoy distribu-

[71] *Serm.* 119,6,6: PL 38,675.

yendo mi palabra, que a todos llega. Mas ¿se divide acaso para esto? Si, en vez de refocilar vuestro espíritu con mi palabra, os repartiese panes, tendríais que dividirlos para que pudiesen llegar a todos. Y he aquí que reparto mi palabra y nadie queda privado de ella; toda entera llega a todos. Cada uno la recibe entera, y todos juntos reciben lo mismo. ¡Oh maravillas de mi palabra! ¿Qué será, pues, la palabra de Dios? Oíd otra cosa: He hablado, y todo lo que os he comunicado a vosotros lo conservo dentro de mí. Ha llegado todo íntegro a vosotros, sin perder yo ni una migaja. Antes de hablar, todo lo tenía yo y vosotros carecíais de ello; he comenzado a hablaros, y vosotros a participar de mi palabra, sin yo perderla. ¡Oh milagro de mi palabra! ¿Qué es, pues, la palabra de Dios? De las cosas pequeñas conjeturad las grandes [72].

En otra parte expone la siguiente analogía sobre el mismo tema:

"Si no podemos ver al Verbo de Dios, oigamos al Verbo hecho carne. Pues nos hicimos carnales, prestemos nuestra atención a la Palabra hecha carne. Para esto vino, tomando nuestra flaqueza para que puedas percibir la firme locución de Dios, vestido de nuestra debilidad: *ut possis firmam locutionem capere Dei portantis infirmitatem nostram.* Por eso se le dio el nombre de leche. Porque amamanta a los párvulos y a los crecidos les da manjar de sabiduría. Toma primero la leche de la infancia para que puedas atreverte con manjares sólidos. Pues ¿cómo se forma la leche que toman los niños? ¿No había manjares en la mesa? Pero el niño no puede arrimarse a la mesa ni tomar aquellos manjares. Y entonces la madre, ¿qué hace? Tómalos ella y los asimila y convierte en leche, en cosa digerible para el infante.

Así, el Verbo se hizo carne para que, como párvulos, nos alimentemos con leche, adaptada a nuestra debilidad. Y ha de notarse aquí una grande diferencia, y es que cuando la madre encarna y convierte en jugo lácteo el alimento sólido, éste se transforma y cambia en leche; pero el Verbo de Dios, permaneciendo inmutable, tomó la carne como entrañándose con ella. Su divino Ser no se transmutó ni corrompió para hablarte a ti en forma de hombre, porque es inalterable e intransformable" [73].

Estos ejemplos manifiestan el genio comunicativo de nuestro Santo.

El catequista y el teólogo moderno pueden aprender mucho de él, no sólo en la fuerza espiritual y comunicante, sino en el arte de vestir las ideas más elevadas.

[72] *Serm.* 120,3: PL 38,677. [73] *Serm.* 117,16: PL 38,670-1.

VII

PADRE ESPIRITUAL DEL OCCIDENTE

1. Caracteres de la espiritualidad agustiniana

"Padre espiritual del Occidente" se ha llamado a San Agustín por la influencia universal que ha desplegado en la espiritualidad cristiana de Europa. Ascetas y místicos le han mirado siempre con singular devoción, porque, además de una doctrina, ofrece una vida ejemplar de intimidad con Dios.

"Eco de la espiritualidad tradicional de la Iglesia en Occidente, los escritos de San Agustín reflejan una vida interior singularmente elevada y constituyen una de las fuentes principales de la mística cristiana. Tienen también el mérito de utilizar para describir las fases de la contemplación sobrenatural el vocabulario y los cuadros de la metafísica neoplatónica.

Purificación del corazón, recogimiento e introversión, intuición de la luz divina en el centro del alma; todo ello por la gracia del Verbo encarnado y en el seno de la Iglesia, en la casa del Señor; tales son, según San Agustín, las etapas más señaladas de la ascensión mística" [1].

"San Agustín ha formulado—dice Pourrat—los principios de la teología ascética; su terminología espiritual y su doctrina sobre la ascensión del alma a Dios llegaron a ser clásicas. El también, juntamente con el pseudo Dionisio Areopagita, ha echado los cimientos de la teología mística y consagrado ciertas fórmulas, que serán el norte para guiar a las almas en los recónditos caminos de la espiritualidad" [2].

El P. Gardeil escribe: "*San Agustín es el fundador de la teología de la vida espiritual, el que le ha dado la base verdadera y definitiva,* considerándola como el desarrollo de las virtudes latentes del espíritu humano, de la *Mens,* y esto hace de ellas una vida espiritual, en el pleno sentido de esta palabra, no sólo mirándola a los rayos del Ser que en ella vive, el Espíritu puro, sino también a los rayos del hombre, que, principalmente por su mente, se une a Dios. Nadie mejor que San Agustín ha señalado la correlación entre estos dos espíritus, hechos el uno para el otro, ni descrito mejor la vida que los pone en conexión, excep-

[1] P. Maréchal, *Études sur la psichologie des mystiques* II p.6.
[2] *La spiritualité chrétienne* I c.9 p.331.

tuando sólo a San Pablo, el discípulo del Maestro, que ha dicho: Dios es Espíritu, y los que le adoran deben hacerlo en espíritu, porque tales adoradores quiere el Padre" [3].

Harnack le ha dedicado una hermosa página sobre este punto: "Agustín expresó el sentimiento de la miseria del pecado consolado por la confianza con una fuerza de emoción y con palabras tan conmovedoras que ninguno antes de él había conocido. Aún más: por estas confidencias íntimas llegó tan seguramente a millones de almas, describió tan exactamente su estado interior, trazó de la confianza una imagen tan viva e irresistible, que lo que él mismo vivió lo han revivido sin cesar en el curso de mil quinientos años los que han seguido. *Hasta nuestros días, en el catolicismo, la piedad y la manera de expresarla son esencialmente agustinianas.* Inflamadas por sus sentimientos, las almas sienten como él, piensan con sus pensamientos. A muchos protestantes les sucede lo mismo, y no son los peores" [4].

San Agustín posee egregias cualidades para el magisterio espiritual; conoce profundamente al hombre, porque le ha tomado los pulsos a la flaqueza humana. Psicólogo y analista finísimo de la conciencia, ha descrito sus estados interiores en el largo proceso de purificación y unión con Dios. Ni le falta el dominio de la palabra, porque es un soberano de la lengua latina, que se ha ungido en sus labios de dulzura e intimidad.

Por estas dotes sobresale su magisterio, que nunca ha estado vacante en la Iglesia, ni aun en nuestro tiempo. "Aún hoy vive en nosotros su espíritu; de todos los Padres de la Iglesia es, sin duda, él el más próximo a nosotros, el más moderno; estudiarlo y escucharlo reporta máxima utilidad" [5].

Los espíritus más finos de nuestro tiempo deben lo mejor a San Agustín. Nombremos como ejemplo al cardenal Newman, de quien escribe E. Böminghaus: "Aquí resalta la grandeza singular de San Agustín: en la piedad espiritual del hombre; por eso sigue y seguirá siendo el nuestro. Si un cardenal Newman con su plegaria nos conmueve tan íntimamente el corazón; si se le ha considerado como el máximo orante de su siglo, *sein Bestes ist Geist von Augustins Geist,* lo mejor que tiene es espíritu del espíritu de Agustín; una mirada temblorosa a Dios profundamente humana desde el fondo de la vida propia, una mirada en cuya profundidad toda el alma se estremece" [6].

[3] *Le structure de l'âme et l'expérience mystique* p.XXV-XXIX. Sobre el influjo de San Agustín puede verse también M. VILLER y K. RAHNER: *Aszese und Mystik in der Väterzeit* p.245 (Freiburg i. B. 1939).

[4] *Das Wesen des Christentums* p.161. Cit. por P. GUILLOUX en *El alma de San Agustín* p.322.

[5] M. VILLER y K. RAHNER, o.c., p.245.

[6] *Zwei Arten zu Beten:* «Stimmen der Zeit» 100 (1920) p.324.

2. Eros y ágape

Conviene, pues, conocer al gran Maestro espiritual de Europa. Eliminemos antes ciertas interpretaciones que desfiguran su espiritualidad, la cual ha sido tildada, por ejemplo, de ser excesivamente egoísta. Igual reproche se repite en el campo protestante contra la piedad católica.

San Agustín está movido por la fuerza del *eros* más que del *ágape*. Eros y ágape significan dos tendencias radicadas en el amor. Eros, según el mito platónico, es hijo de la pobreza y de la necesidad, y mueve al hombre a buscar lo que le falta, a satisfacer sus deseos, su hambre e inquietud. Lo erótico se considera como un impulso interesado que perjudica a la pureza del espíritu.

Agape es todo lo contrario; no un movimiento adquisitivo, como el del eros, sino donativo. No busca su propio interés, sino el ajeno; no quiere recibir, sino ofrecer lo que tiene. Agape significa oblación, descenso al reino de la miseria para aliviarla desinteresadamente, sin ningún fin egoístico. Es el afecto generoso del rico hacia el pobre, de Dios hacia los hombres, sin ninguna ventaja propia. No pone ningún límite entre dignos e indignos, entre justos y pecadores [7].

Según algunos, la espiritualidad agustiniana va movida esencialmente por el *eros*, por el puro interés de las satisfacciones subjetivas. San Agustín busca la armonía completa de su ser, enriqueciéndose interiormente para gozar de sí mismo. Sobre todo pretende edificarse una casa ancha y rica para vivir y disfrutar.

Este concepto de la espiritualidad agustiniana es unilateral y equivocado. En un espíritu tan complejo como el de San Agustín, "el alma más rica del Occidente cristiano", según T. Haecker, no se puede ir a una discriminación escueta de elementos. Su alma no se puede disecar.

La espiritualidad agustiniana y la cristiana están interiormente animadas por el eros y ágape juntamente. No es puro interés ni puro desinterés, sino un interés desinteresado y un desinterés interesado. No es formulista a lo Kant ni utilitarista a lo Spencer. *Agape*—dice Nygren—*ist die originale Grundkonzeption des Christentums* [8]. Es la concepción fundamental del cristianismo, que reza así: Dios es caridad. No eros, sino caridad, ágape. El amor de Dios es soberano, independiente de todo motivo exte-

[7] Para una profunda calificación de estos dos impulsos véase a A. Nygren, *Eros und Agape* (Gütersloh 1930).

[8] O.c., p.31. San Agustín distingue bien las dos formas de amor, calificando al *eros* como *amor ex miseria* y al ágape como *amor ex misericordia* (*De cat. rud.* IV 8: PL 40,315).

rior, de todo lucro e indigencia. Es pura oblación, que desciende al seno del pobre para enriquecerlo con sus dones. Siendo, pues, la caridad o ágape el mensaje esencial del cristianismo, será muy aventurado el decir que la piedad agustiniana carece de motivos o impulsos de ágape, pues el gran Doctor tan profundamente asimiló el espíritu cristiano en toda su complejidad y riqueza. El considera el amor como la mano del alma: *Intendite amorem hominis: sic putate quasi manum animae*[9]. Pero la mano tiene una doble función: recibir y dar. Es demasiado egoísta la mano que sólo se abre para recibir y nunca da. El rico espíritu y amor de San Agustín sabe recibir y dar. No se excluye de él el resorte del deseo de la felicidad, que en ningún espíritu creado puede suprimirse sin amputar tendencias inviseceradas en su estructura metafísica. Ambos motivos, eros y ágape, recepción y donación, pertenecen a la integridad del amor agustiniano. Un amor sin fuerza de oblación y donación no merece el nombre de tal. Sería interesante un estudio analítico de estos momentos y motivos de oblación e inmolación en la espiritualidad agustiniana. Sólo quiero mencionar aquí un pasaje de las *Confesiones,* en que los impulsos caritativos triunfan de los eróticos: "Aterrado por mis pecados y abrumado por la grandiosidad de mi propia miseria, yo había agitado en mi ánimo y meditado la huida a la soledad; pero Vos me lo vedasteis y me disteis aseguranza diciendo: Por eso Cristo murió por todos, por que todos los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que tomó muerte por ellos. Señor, heme aquí. En vos arrojo todo mi cuidado; con esto viviré y meditaré las maravillas de vuestra ley. Vos sabéis cuánta es mi ignorancia y mi flaqueza; enseñadme y curadme"[10].

Aquí se debate una contienda entre los motivos eróticos o egoísticos que le arrastraban a la soledad para servir tranquilamente al Señor, y los impulsos caritativos, que le llevaban al sacrificio e inmolación de sus aspiraciones contemplativas en favor del prójimo. La vida agustiniana está llena de episodios semejantes a éste. Sin el espíritu de sacrificio y donación no hubiera sido uno de los Pastores más ejemplares de la Iglesia. "Todo amor—dice él—entraña una benevolencia hacia aquellos a quienes se ama"[11]. La benevolencia—el *velle bonum aliis*—pertenece al ágape, como el eros es *velle bonum sibi,* el buscar el bien para sí. También la expresión suya *Nolo salvus esse sine vobis*[12] alude a estos ricos elementos objetivos de la caridad, que trabaja por

[9] *Serm.* 125,7: PL 38,694.
[10] *Conf.* X 43.
[11] *In Ep. Ioan.* tr.8,5: PL 35,2038.
[12] *Serm.* 17,2: PL 38,125.

el bien ajeno sin miras egoísticas [13]. No puede calificarse, pues, de exclusivamente erótica la espiritualidad agustiniana, si bien el eros mueve la dialéctica de su espíritu, como en Platón. El amor en el filósofo griego es un movimiento ascensional del hombre que se repliega del mundo sensible para refugiarse en el suprasensible de las ideas eternas, de perfecta e incorruptible hermosura [14].

El primer impulso de la espiritualidad lo recibió San Agustín del platonismo. Así, su ascética y su mística tienen una base filosófica y natural que siempre deben presuponerse: el amor a lo bueno, a lo hermoso, a lo verdadero, con que es elevada el alma a lo suprasensible y espiritual. El amor es una fuerza de elevación y perfección para el ser humano. Pero Agustín, atraído por dos amores de opuesta dirección, durante mucho tiempo no logró vencer al amor terreno. El platonismo le indicó dónde estaba, en cierto modo, la patria, pero no le dio ni la fuerza ni el camino para ir allí. Las luchas y tanteos antes de convertirse a Dios le prepararon maravillosamente para recibir la experiencia de la gracia cristiana, es decir, de la caridad de Dios, que levanta y salva al eros caído.

La aspiración más profunda de la espiritualidad agustiniana es la posesión de Dios, como plenitud de todo lo valioso y deseable. Late aquí un motivo erótico honesto: *Cum Te Deum meum quaero, vitam beatam quaero* [15]. Busca una perla de infinito valor, porque allí está toda su riqueza y vida: "Te buscaré para que viva mi alma" [16]. Buscar a Dios es buscar la propia vida. Y ¿dónde debe buscarse a Dios?

En su juventud le buscó en las cosas externas y hermosuras corporales: San Agustín vivió una tras otra las tres soluciones o estaciones que puede recorrer el espíritu humano en su itinerario a lo absoluto. En ellas se agota la vida del espíritu.

3. Tres formas de vida

Dice Pablo Landsberg, exponiendo la psicología de las herejías: "Esta psicología fue descubierta e insinuada primeramente por San Agustín, en lucha con las escuelas del último período de la antigüedad, con el estoico cristiano Pelagio. Luego ha sido recogida con nueva visión por Pascal, que hizo de ella la idea

[13] Sobre el espíritu de abnegación véase a P. Guilloux, o.c., c.15: «La entrega de sí mismo. Todo para todos», p.245-267.

[14] Sobre el eros platónico véase a P. Friedländer, *Platon. Eidos. Paideia. Diálogos* p.68 (Berlín 1928); A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* p.335ss (París 1936).

[15] *Conf.* X 20.

[16] Ibid., ibid.

fundamental de sus *Pensées* y la aplicó a los semipelagianos de la Contrarreforma, a Descartes y Montaigne. Esta psicología dice lo siguiente: sólo hay tres opiniones humanas en que se manifiestan realmente actitudes fundamentales frente a Dios, al hombre y al mundo. Pascal indica como representantes de ellas a Epicteto, Montaigne y la Iglesia" [17].

He aquí también una profunda psicología de la espiritualidad humana en sus aspectos esenciales. La vida no puede vivirse sino de tres modos: como epicúreo, como estoico o como cristiano. Materialismo, idealismo, cristianismo encarnan tres formas de vida, cuyos ideales son el placer, la virtud del alma y Dios.

San Agustín vivió las tres soluciones. Militó en la escuela de Epicuro buscando la felicidad en el deleite, en las comodidades, en los goces de la amistad humana y de las artes plásticas y literarias. El neoplatonismo le despegó del materialismo, al abrirle los ojos para un mundo superior de hermosura, pero le llenó de orgullo, que es la actitud del estoico, del hombre que pone la beatitud aspirando en la perfecta calma de sus deseos. Ellos creen, dice San Agustín, que el alma enferma puede curarse a sí misma: *aegrotum animum a seipsis sanari nosse crediderunt* [18]. El hombre es médico y salvador de sí mismo.

Ambas soluciones son contrarias al espíritu del cristianismo. Sobre este punto pronunció San Agustín en Cartago un sermón donde encara con su diversa espiritualidad al epicúreo, al estoico y al cristiano. El orador parte de un hecho universal: el deseo de la felicidad: *appetitio beatae vitae.* Lo importante es saber qué hace al hombre bienaventurado. Y aquí se presenta el trivio de los filósofos y aun de los hombres: la felicidad la constituye o el placer material, o la virtud del alma, o el don de Dios.

La solución materialista, en última instancia, lleva a la desesperación. Es ley fundamental del espíritu que el ánimo desordenado sea verdugo de sí mismo [19]. Los placeres rocían con ajenjos amarguísimos la vida, como dice el gran desengañado de Tagaste [20].

Tampoco puede admitirse la solución estoica.

"Estás entre aquellos que desean la virtud, entre aquellos que ponen la esperanza en el hombre. Te deleita la virtud; en buena cosa pones tu dicha. Lo sé muy bien: tienes sed; pero no puede manar de ti mismo la virtud. Eres un pozo seco. Si te señalo la fuente, tal vez te echarás a reír y dirás:

—¿Yo beber de esa Roca?

[17] *La Edad Media y nosotros* p.176.
[18] *Serm.* 48,3: PL 39,1529.
[19] *Conf.* I 12.
[20] Ibid., II 2.

Pero a la Roca se ha acercado la vara, y saltó el manantial vivo. Los judíos piden milagros, pero tú, estoico, no eres judío; lo sé, eres griego, y los griegos buscan la sabiduría. Y nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los griegos; pero para los llamados por Dios, lo mismo judíos que griegos, lo mismo para Pablo que para Dionisio Areopagita, Cristo es Virtud y Sabiduría de Dios. Ya no te burlas; reconoces en la vara la cruz, en Cristo la fuente, y si tienes sed, bebe la virtud. Sáciate en la fuente de Cristo. ¿No buscabas la virtud? Clama, pues: Vos sois mi virtud, Señor. ¿No querías la vida bienaventurada? *Pues bienaventurado aquel a quien tú enseñas.* Bienaventurado el pueblo que no pone su fin en el deleite de los sentidos ni en la virtud lograda con sus fuerzas, sino bienaventurado el pueblo cuyo es el Señor. Tal es la patria de la bienaventuranza a la que todos aspiran" [21].

He aquí señalado el itinerario del espíritu: fuga del mundo sensible con sus halagos y del mundo espiritual creado que se llama el yo, y luego una ascención a Dios, Espíritu puro.

4. El Mediador

Pero se interpone, lo mismo en el momento negativo que en el positivo de la espiritualidad, un Camino, un Medio o un Agente superior: Cristo.

Es el creador de la espiritualidad cristiana, opuesta a todo epicureísmo y estoicismo. El espíritu no puede alcanzar su meta sin el camino de Cristo: "La vida digna de este nombre es la bienaventurada, la cual ha de ser también eterna. Esta buscan todos, por ésta anhelan todos: por la verdad y la vida. Pero a tan grande posesión, a tan alta ventura, ¿por dónde se va? Construyeron sus caminos los filósofos y dijeron: *Por aquí se llega.*

Pero surgieron otros contradictores: *No, no es por ahí; es por aquí.* No conocieron el camino, porque Dios resiste a los soberbios. Tampoco nosotros lo conoceríamos, a no haber venido El a donde estamos. *Yo soy,* dice, *el camino.* Perezoso caminante, no querías ponerte en el camino. El camino ha venido hasta ti. Buscabas por dónde ir. Yo soy el camino. Buscabas adónde ir. Yo soy la verdad y la vida. No errarás si vas a Dios por el camino de Cristo. Tal es la doctrina de los cristianos, incomparablemente superior a la de los filósofos, a la vida sórdida de los epicúreos, al orgullo de los estoicos [22].

Estas expresiones, dentro de su lirismo, contienen todo el

[21] *Serm.* 141,8: PL 38,813. Puede verse la traducción de este sermón en mi libro *San Agustín* p.207-218 (Clásicos Labor, Barcelona 1950).
[22] *Serm.* 141 n.10: PL 38,814.

zumo de la experiencia agustiniana. El probó muy bien lo que es perder el camino y andar por la vida en la oscuridad, sin saber para qué se vive ni conocer el profundo sentido de la existencia humana. Así, Cristo, camino de los hombres, es la solución de todas las dificultades y el que llena de contenido nuevo la espiritualidad humana. El movimiento del espíritu de San Agustín nace del impulso de Cristo. El repite con gozo: *Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est* [23].

Al principio, en medio y al fin de la espiritualidad agustiniana está Cristo. *Sicut nullius carnalis generatio nisi per Adam, sic spiritualis nullius nisi per Christum* [24].

Contra cierta afirmación contenida en el manual de la historia de las religiones titulado *Christus* [25], según el cual San Agustín ha interiorizado a Dios en el hombre, pero no a Cristo, porque su Humanidad quedó un poco en lontananza, hay que sostener que el Santo ha interiorizado a Cristo, sin dividirlo ni mermarlo, en toda su integridad divino-humana. Nada tan lejano del pensamiento de San Agustín como esta escisión que se quiere introducir entre una mística del Logos y una mística de la Humanidad. El gran cristólogo hiponense no es un monofisita ni un nestoriano. Su Cristo es el Cristo paulino y juanino de la tradición católica, a la vez *Verbum, anima et caro.*

Cierto que la Edad Media realzó el culto de la humanidad de Jesús, pero no hay que olvidar la profunda intimidad agustiniana de la piedad de San Bernardo y de los Hijos de San Francisco, principales inspiradores del nuevo movimiento espiritual. Dice muy bien C. Dawson: "Al dominar el Poder civil, la Iglesia corría un gran peligro: el de secularizarse a sí misma con el acumulamiento de la riqueza y de la potencia política, hasta convertirse en una organización más bien social que espiritual. Este peligro, sin embargo, fue conjurado por el nuevo renacimiento espiritual que acompañó el progreso social e intelectual del siglo XIII. La energía moral dinámica de la tradición agustiniana continuó caracterizando al catolicismo occidental y halló su expresión en un tipo nuevo y más personal de piedad. La humanidad de Jesús se hizo centro de la vida religiosa en un sentido hasta entonces desconocido. En vez de la serena figura del Cristo bizantino, en su majestad terrible de Juez y Señor de los hombres, apareció la personificación del Salvador en sus flaquezas y sufrimientos [26].

[23] *Contra lit. Pet.* I 7,8: PL 43,249.
[24] *De pec. meritis et rem.* I 15,19: PL 44,119.
[25] *La religion chrétienne* p.172 (París 1919).
[26] *Progrès et religion* p.165. Trad. de P. BELPERRON (París 1935). Sobre el valor de la humanidad de Cristo en la espiritualidad de San Agustín véase al

La energía íntima de la cristología agustiniana era bastante para despertar en los grandes devotos medievales una forma de piedad en consonancia con las necesidades de su época. La Edad Media practicó lo que había amonestado San Agustín: *Si vultis pie et christiane vivere, haerete Christo, secundum id quod pro nobis factus est, ut perveniatis ad eum, secundum id quod est et secundum id quod erat*[27]. Si queréis vivir piadosa y cristianamente, abrazaos a Cristo-Hombre y llegaréis a Cristo-Dios.

5. Vestido de lana y lino

La conexión irrompible de la espiritualidad agustiniana con Cristo supone otra que de ella se deriva: la unión con la Iglesia. El espíritu cristiano nace, se desarrolla y perfecciona en el seno materno del Cuerpo místico. La espiritualidad de San Agustín es eclesial y supera toda contradicción entre los elementos internos y externos de la vida cristiana, la cual se nutre de dos polos vegetativos: uno íntimo, en contacto y relación inmediata con Dios, y otro exterior, de nexo con una organización visible, jerárquica, vicaria de Cristo y continuadora de su obra de salvación.

San Agustín es, sin duda, uno de los grandes artífices de la interioridad en el suelo cristiano de Occidente; pero ella no le ha perjudicado para someterse a una disciplina externa y organizada. Diré con su lenguaje alegórico que él lleva un vestido de lana y otro de lino. Dice al explicar el pasaje de la mujer fuerte de los Proverbios: "Me preguntas qué significa la lana y qué el lino. La primera significa algo carnal y externo; el segundo, lo íntimo de nuestra vida. Adopto esta explicación porque los vestidos de lana se usan por fuera; los de lino, por dentro. Todo cuanto hacemos con el cuerpo, a la vista está; lo que se obra con el espíritu permanece oculto. Obrar con la carne y no con el espíritu, nada aprovecha; como obrar con el espíritu y no con el cuerpo es propio de perezosos. Veis, por ejemplo, a un hombre que socorre a un pobre, pero sin pensar en Dios, buscando el agrado y la buena fama entre los hombres; ése lleva vestido de lana, pero le falta el vestido interior de lino. Tal vez hallarás otro que te dice: Bástame a mí con adorar a Dios en la conciencia y darle allí mi culto; ¿qué necesidad tengo de ir a la iglesia ni de mezclarme entre los fieles cristianos? He aquí un hombre que quiere llevar vestido de lino sin la túnica de lana. Mas la mujer fuerte nos recomienda ambas cosas"[28].

P. Cayré, *Contemplation et raison d'après Saint Augustin*: «Mélanges Augustiniennes» p.9-10.

[27] *Tr. in Ioan Ev.* II 3: PL 35,1389.

[28] *Serm.* 37,6: PL 38,224-5.

La espiritualidad de San Agustín exige las dos cosas: lana y lino, lo exterior y lo interior, el contacto con Dios y la sumisión a una Iglesia visible. No hay, pues, como se ha insinuado, un contraste insoluble entre los elementos íntimos y externos de la piedad religiosa. La Iglesia es necesaria para el pleno desarrollo de las fuerzas espirituales del hombre. El ejemplo de San Agustín muestra cómo ella no merma ni corta las alas del espíritu para que no vuele. El místico hiponense vive una vida profundamente interior, sin que se lo estorbe la disciplina o la autoridad de la Iglesia. El es contemplativo y eclesiástico a la vez. Ni el canto, ni las ceremonias litúrgicas, ni el Derecho, ni el báculo pastoral le han puesto cortapisas a la libertad y vuelo interior.

He aquí cómo formula los frutos generales de la vida en común con la Iglesia: "Amad al Señor, porque El os ama; acudid frecuentemente a esta Madre (la Iglesia) que os ha engendrado. Mirad los bienes que le debéis; siendo criaturas, ella os ha unido a vuestro Creador; os ha hecho hijos de Dios cuando erais siervos; hermanos de Cristo, cuando erais esclavos de Satanás. Pagadle todos estos beneficios con el obsequio de vuestra asidua presencia. Porque nadie puede tener propicio a Dios Padre si menosprecia a la Iglesia Madre. Esta, pues, santa y espiritual Madre todos los días os prepara manjares celestiales para sustentar vuestras almas. Os da el Pan del cielo, os regala el Cáliz de la salud eterna; no quiere que sus hijos anden hambreando y perezcan. No abandonéis nunca a esta vuestra Madre" [29].

Tales son las funciones de la maternidad de la Iglesia. Ella es la artífice de la espiritualidad cristiana, porque nos libra de la potestad diabólica, y nos incorpora a Cristo, y nos alimenta con su cuerpo y doctrina. La santificación operada en el bautismo es de orden sobrenatural, germen de la futura formación de Cristo en las almas. Cristo y la Iglesia son los padres de la generación espiritual a la vida nueva. Los padres que nos engendraron a la vida son Cristo y la Iglesia. Dios Padre y la Iglesia Madre engendran a la vida eterna, porque son eternos [30].

San Agustín es de los que mejor han realizado la compenetración del elemento pneumático y jurídico de la Iglesia, como escribe Hoffmann: "Es, por una parte, defensor acérrimo del ideal espiritual y pneumático de la Iglesia, que los montanistas, novacianos y donatistas habían extremado: todo está subordinado al espíritu. Todo el aparato visible se ordena a la santidad. Por otra parte, al desarrollar la doctrina paulina sobre el Cuerpo místico, tan penetrada de fe, esperanza y caridad, ha contribuido, como

[29] MA, I, Mai, XCII p.332-3.
[30] *Serm.* 22,10,10: PL 38,154.

ningún otro Padre de la Iglesia, a profundizar e interiorizar el concepto de Iglesia. Nadie ha iluminado más eficazmente que San Agustín el primitivo pensamiento de la *Ecclesia sancta,* como comunidad de personas santas, no por sus méritos, sino por la gracia" [31].

6. Purgación, iluminación y unión

Impulsado por el deseo de la felicidad, el hombre agustiniano se pone en marcha hacia la meta por el camino de Cristo. Le fatiga un deseo totalitario. *Totum ergo esuriamus, totum sitiamus, et veras divitias et veram sanitatem et veram iustitiam* [32].

El cristiano conoce ya el sumo Bien, la plenitud de las verdaderas riquezas, donde está su todo. Conoce el camino y se siente asistido por una guía materna que le acompaña en su peregrinación: la Iglesia.

Este principio, de tanta significación en la vida humana, rige también toda labor espiritual: *Nemo nisi per amicitiam cognoscitur* [32*]. A nadie se conoce sino por la amistad, por la similitud de uno con otro. Por esta vía de la semejanza debe irse a Dios.

Y lo primero necesita liberarse de dos enemigos que le hostigan en el camino: el encanto de las cosas materiales del país por donde pasa y el peligroso visco de su propio espíritu. La sensualidad y el orgullo le arman celadas en todos los ángulos de la vida. Hay que purificarse continuamente. Tanto mejor se unirá con Dios cuanto más se limpie de las satisfacciones de los sentidos y del amor propio. La humildad y la continencia cristianas son virtudes fundamentales. La condición del cristiano en la vida presente es de continuo combate. *De agone christiano* se intitula un librito de San Agustín.

La faena de la espiritualidad es doble: purificación de la carne por la continencia e iluminación del espíritu por la humildad y el descubrimiento de la imagen de Dios esculpida en nuestra alma. *Qui per spiritum animum regit et per animam corpus, vocatur spiritualis* [33]. La templanza sublima las tendencias del ser humano, imponiendo la ley de la razón a los miembros rebeldes; sin haber dicotomía ni tricotomía en la estructura del hombre, con todo, se mueve un contraste entre las diversas porciones de su único ser sustancial [34]. La carne, lo mismo para San Pablo que

[31] F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus* p.355 (München 1938).
[32] *En. in ps. 122* 12: PL 37,1639.
[32*] *De div. quaest. 83* q.71,5: PL 40,82.
[33] *De divers. quaest. 83* q.67,5: PL 40,68.
[34] En la concepción del hombre espiritual agustiniano influyeron mucho San Pablo y los neoplatónicos, así como su propia experiencia. Véase a E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart 1934).

para San Agustín, es el instrumento del poder pecaminoso, el suelo germinal de la energía del pecado. Hay que oponer un reino de Dios al *regnum cupiditatis* [35] y a la *tyrannis cupiditatis* [36]. La tensión entre la carne y espíritu imprime un carácter dramático al combate cristiano. "Hay lucha en este cuerpo mortal; mientras vivimos, luchamos; mientras dura el combate, corre peligro nuestra vida; pero siempre vencemos por Aquel que nos ha amado" [37]. San Agustín contempla al hombre cristiano, particularmente en el proceso de su formación, en la dialéctica de su desarrollo. No se halla abandonado a la corriente de un fatalismo insuperable.

"No te dejes vencer en la pelea. Venza el espíritu a la carne, o a lo menos no se deje vencer de ella" [38].

En el combate espiritual del cristiano hay un aliado secreto y siempre victorioso por su parte: Dios. "Tu Dios está dentro de ti; el Espíritu Santo te ha sido concedido en don" [39]. "El Espíritu de Dios lucha en ti contra ti, contra el interior adversario que se esconde en ti" [40]. Sin la fuerza del Espíritu Santo, el hombre es vencido por la carne. "No son hijos de Dios si no los mueve el Espíritu divino. Si los mueve éste, luchan, porque cuentan con el apoyo de un gran aliado: *magnum habent adiutorem.* Dios no asiste pasivamente a nuestros combates, semejante al concurso de pueblo que contempla en el estadio un espectáculo de caza. Puede favorecer a un cazador, pero no asistirle, cuando lo ve en peligro" [41].

"*Praeliantibus loquor*—dice elocuentemente el gran orador—: estoy hablando a soldados de campaña. Me entienden los combatientes; el que no lucha, no sabe lo que digo" [42].

He aquí la esencia de la vida cristiana: nadie puede entender lo que es el cristianismo prescindiendo de su carácter militante y heroico. En esta lucha no puede llegarse a una supresión completa del enemigo, es decir, a una extinción total de la concupiscencia y a una paz íntegra. "El hombre continente quisiera que ninguna contradicción se levantara en sus miembros. Suspira por la paz, pero todavía no la tiene" [43].

"¿Qué queréis vosotros, oh buenos, oh santos, oh aguerridos soldados de Cristo? No sentir la fuerza de la concupiscencia, pero no podéis. Dad la batalla, esperad el triunfo. Ahora es tiempo

[35] *De doctr. christ.* III 15,23: PL 34,74.
[36] Ibid., III 11,17.
[37] *Serm.* 37,3,5: PL 38,715.
[38] Ibid., ibid., 5,18: PL 38,716.
[39] Ibid., ibid., 6: PL 38,717.
[40] Ibid., ibid.: PL 38,717.
[41] Ibid., ibid.: PL 38,718.
[42] *Serm.* 37,3,5: PL 38,718.
[43] Ibid., 8.

de pelear"[44]. Las armas contra el enemigo son los preceptos de Dios: *Praecepta Dei arma tua sunt.*

Primer grado de la espiritualidad cristiana es el establecimiento del reino de Dios en el hombre, de tal modo "que lo superior y lo más excelente conserve su mando, sin resistencia de las partes que nos son comunes con las bestias, y que la misma razón, título de sus ventajas y excelencias sobre lo demás, se supedite a lo principal, que es la Verdad, el Hijo de Dios. Porque no puede ejercer su imperio sobre lo inferior si no se somete a lo superior. Y ésta es la paz de los hombres de buena voluntad: la vida del perfecto y consumado sabio"[45]. Dios es el que establece su reino en el interior del hombre, porque pone los reales en su corazón. ¿Quieres tú ser el asiento de Dios? Porque, créelo, puedes muy bien serlo. Prepárale buen lugar en tu alma, y te certifico que vendrá y hará morada en ti. El es la virtud y la Sabiduría de Dios. Y ¿qué dice la Escritura de la divina Sabiduría? *El alma del justo es el asiento de la Sabiduría.* Luego si el alma del justo es sede de la divina Sabiduría, sea tu alma justa, y se convertirá en trono de la misma. Y en verdad, hermanos míos, en todos los hombres que viven y obran bien, portándose caritativamente con los semejantes, ¿no es cierto que vive de asiento y permanece el mismo Dios? Obedece el alma a Dios, huésped de su corazón, y ella manda a los miembros. Tu alma da órdenes a tus miembros, a tus pies, a tus manos, a tus ojos, a tus oídos; como a siervos manda, para que ejecuten su voluntad; mas ella obedece y sirve en su interior al Señor que mora dentro. No le obedece lo inferior si ella no se somete a lo superior[46].

7. Luz interior

La permanencia y acción de Dios en lo íntimo del hombre por la gracia constituye una iluminación espiritual, así como por la purgación y combate de la continencia la parte inferior se sublima y espiritualiza y hasta la misma carne se hace templo de Dios. Por la iluminación, el espíritu vence poco a poco al orgullo para que reine la humildad, que es el compendio de la disciplina cristiana: *Haec est doctrina christiana, humilitatis praeceptum, humilitatis commendatio, ut ne quis glorietur nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi*[47].

[44] Ibid.: PL 38,719.
[45] *De serm. Dom. in monte* I 2,9: PL 34,1233.
[46] *En. in ps. 46* 10: PL 36,529-30.
[47] *Serm.* 92,3: PL 38,586.

Para San Agustín, en la humildad se cifra la perfección: *Ipsa est perfectio nostra humilitas* [48].

Ella nos relaciona con la verdad, con la iluminación del espíritu, pues, para conseguir la verdad, el primer camino es la humildad; el segundo, la humildad, y el tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntares, te daré la misma respuesta [49].

Esta virtud consiste en conocerse a sí mismo, esto es, en mantenerse en un término medio entre el rebajamiento bestial, que es efecto de sensualidad, y el endiosamiento del orgullo estoico: *Tota humilitas christiana ut cognoscas te.* No se te pide: rebájate y hazte menos de lo que eres, sino conoce lo que eres. Confiésate enfermo, confiésate hombre, confiésate pecador, reconoce que El es quien justifica [50].

La verdadera humildad cabalga entre dos abismos: el de la propia miseria y el de la misericordia infinita. Produce un saludable movimiento introspectivo, que trae consigo una elevación y ampliación espiritual, pues con ella se ensancha la capacidad divina de nuestro ser: "Cuanto más se humilla uno, es tanto más capaz, tanto más lleno; los collados rechazan el agua, los valles la recogen" [51].

A la vez, el cristiano se hace más íntimo y profundo. La soberbia arroja fuera de sí; la humildad concentra y recoge. El soberbio despilfarra el tesoro interior; el humilde lo desea y conserva: *Intima proiicit superbus, intima appetit humilis* [52].

Con esto se imprime a la vida espiritual un movimiento incesante y renovador de las fuerzas dialécticas: "La asociación de un movimiento progresivo al alma del hombre constituye el valor incomparable de Agustín. Al elevar la fuente dé la verdad y del amor muy por encima de la pequeñez humana y conservar a la vez su contacto y su influencia inmediata, al despreciar y levantar al hombre al mismo tiempo, ha formado un tipo de vida sentimental religiosa y aun histórica en general, independiente de todas las particularidades de la confesión" [53].

La vida sigue un ritmo ascensivo constante. No se permite estar quedo, pues esto equivale a retroceder. Subir, subir siempre: he aquí la ley de la vida interior: *Quid est ascendere in corde? Proficere in Deum. Sic omnis qui proficit, ascendit* [54].

El hombre es un viador que siempre debe seguir adelante: Mirad que somos viadores. Me preguntáis: ¿qué es caminar? Lo

[48] *En. in ps. 130* 14: PL 37,1714.
[49] *Epist.* 118,22: PL 33,442.
[50] *Tr. in Ioan Ev.* 25,16: PL 35,1604.
[51] *Serm.* 77,8,12: PL 38,12.
[52] *Tr. in Ioan. Ev.* 25,15: PL 35,1604.
[53] EUCKEN, *Los grandes pensadores* p.264.
[54] *En. in ps. 122* 3: PL 37,1631.

resumo en breves palabras: seguir adelante, progresar. Progresad, hermanos míos; examinaos siempre sin engaño, sin adulación, sin lisonja... *Semper tibi displiceat quod es, ut pervenias ad id quod nondum es.* Avergüénzate de lo que eres para llegar a ser lo que no eres. Si estás satisfecho de ti mismo, ya te has detenido. Si dices: "Ya basta", estás perdido. Sigue siempre creciendo, siempre caminando, siempre avanzando; no te pares, no vuelvas atrás, no te extravíes. Se detiene el que no avanza; retrocede el que vuelve a las cosas que ya dejó; se extravía el que apostata. Mejor va un cojo por el camino que un andarín fuera de él [55].

Estas fórmulas agustinianas se han hecho clásicas en la historia de la espiritualidad cristiana.

Término de este movimiento interior es Dios. Pero ¿dónde está Dios? *Ubi est Deus tuus? Sed intus est Deus eius, et spiritualiter intus est, et spiritualiter excelsus est, nec pervenit anima ut contingat eum, nisi transierit se* [56].

8. Elevaciones

La humildad, como proceso de interiorización, impone también la trascendencia, el salto de sí mismo para tocar a Dios. Cuanto el espíritu se hace más humilde, más puro, más delgado, más brillante con la luz divina, está más cerca del contacto de Dios, porque su imagen, esculpida en el fondo íntimo, manifiesta mejor sus rasgos. Para tocar a Dios debe superarse a sí misma, desprenderse de su modo bajo de pensar y sentir. "Si el alma no se trasciende a sí misma y su modo de ser, no verá que Dios es lo que es" [57].

San Agustín ha escudriñado profundamente la estructura del espíritu para indagar las huellas de Dios, mereciendo "en la Mística occidental el nombre de *Padre de la introversión y el gran especulador de la imagen divina en el alma*", como dice L. Reypens [58].

Tanto el motivo de introversión como el de la imagen sirven a los grandes místicos europeos de constante estímulo a la purificación total del ser.

La vida se hinche de un contenido rico y pugna por llegar más allá de todas las apariencias hasta el núcleo dichoso donde se verifica el abrazo de Dios con el hombre.

En la rebusca agustiniana de Dios subsisten las tendencias

[55] *Serm.* 169 15,18: PL 38,926.
[56] *En. in ps. 130* 12: PL 37,1712.
[57] *En. in ps. 130* 12: PL 37,1712.
[58] *Dictionnaire de spiritualité*, art. «Augustin», I p.434.

profundas del aspirante a la felicidad. La verdad, el bien, la hermosura, siguen atrayendo al hombre con fuerza. El hombre purificado por la continencia y la humildad progresa en el doble conocimiento de Dios y del alma, y en ésta descubre analogías, en que se refleja la gloria del Eterno. Así, los grados inferiores y superiores de la vida espiritual ostentan una continuidad armónica en su proceso evolutivo. El espíritu se afina, como órgano óptico, y se capacita para adherirse a Dios, *modo interiore*[59]. La esfera de la verdad y del bien se enriquece y se acerca a los ojos de la *mens purgata.* Hay que desplegar la dialéctica de la trascendencia buscando el concepto sencillo, general y puro, que también será decisivo en la mística de San Juan de la Cruz. Los razonamientos agustinianos para captar la esencia de la verdad y del bien recuerdan pasajes y procesos intelectuales del gran místico español en la *Subida al Monte Carmelo* y en la doble *Noche oscura del alma*[60].

Todo lo corpóreo estorba para la adecuada intelección del Ser divino; hay que exorcizar la fantasía y cuanto ella manosea y baraja. También la categoría del tiempo siembra de obstáculos nuestro camino. Se debe dejar muy atrás todo espíritu creado: *in spiritualibus omne mutabile quod occurrerit, non putetur Deus*[61].

Los conceptos puros y trascendentales, como el de la Verdad, independientes del tiempo y del espacio, nos sirven para súbitos atisbos del Ser divino: "¡Oh alma apegada al cuerpo corruptible y agitada por varios y terrenos pensamientos!, mira si puedes esto: Dios es la Verdad"[62]. Escrito está también que Dios es la Luz[63]; no como la que ven los ojos corporales, sino como la ve el corazón cuando oyes: es la Verdad. No andes averiguando qué es la Verdad, porque pronto se te echarán las brumas de las imágenes carnales, oscureciendo la serenidad y el primer centelleo, cuando te dije: Verdad. O permanece, si puedes, en aquel primer centelleo de luz que te hiere, cuando oyes: la Verdad. Pero te es imposible, porque recaes al punto en lo terreno y acostumbrado[64].

Análogo proceso dialéctico se emplea para concebir a Dios como sumo Bien: "Contémplalo si puedes. Tú sólo amas el bien; porque buena es la tierra con la eminencia de sus montes, la altura de sus colinas y la planicie de sus valles; buena es la heredad amena y fértil, y la casa amplia y soleada, compuesta de

[59] *De Trin.* VIII 1: PL 42,947.
[60] El *tolle te a te* (*Serm.* 169 9,11: PL 38,921), y el *noli remanere in te* (*Serm.* 330,3: PL 38,1457), y el *trascende et teipsum* (*De ver. relig.* 39,72: PL 34,154) completan el programa espiritual de San Agustín.
[61] *De Trin.* II 3: PL 42,948.
[62] Sap 9,15.
[63] 1 Io 1,5.
[64] *De Trin.*, ibid.

partes proporcionales; buenos los animales con la variedad de sus organismos, y bueno el clima templado y salubre, y el manjar suave y provechoso a la salud... Buena es la conversación amena y provechosa, y el verso cadencioso y grávido de sentencias. Mas ¿a qué proseguir? Bueno es esto, bueno es aquello; quita *esto* y *aquello* y ve el mismo bien, si puedes; así verás a Dios no bueno con bien de otros, sino Bien de todos los bienes" [65].

La mística posterior ha hecho de estos actos dialécticos y amorosos escala de ascensión al Señor. Uno de los mejores agustinianos medievales, Ricardo de San Víctor, dice: "Vuelve a ti mismo, alma, y con toda vigilancia custodia tu corazón. Pero ¡ay de ti si allí permaneces! No permanezcas, sino pasa, yendo y subiendo por el lugar del tabernáculo maravilloso hasta la casa de Dios. Trasciéndete a ti mismo, sube a tu Dios, busca y capta el sumo Bien" [66]. Se percibe bien aquí el ritmo del pensamiento y de la prosa imperativa de San Agustín.

9. La divina presencia

Elevaciones e iluminaciones de este género han de completarse con otras, encaminadas a captar las imágenes de la Trinidad, grabadas en el hombre interior. Sobre todo, el espíritu, como *mens, notitia, amor*, o como *memoria, intellectus, voluntas*, es un retablo de la vida interior de Dios, con su procesión del verbo y del amor. Aquí radica la grandeza del ser humano: en su capacidad de participación de la suma naturaleza [67]. La estructura del espíritu es trinitaria lo mismo en los elementos de la vida inferior: sensaciones, imaginaciones y recuerdos, como en los de la vida racional y superior. "He aquí que la mente se acuerda, se entiende y se ama a sí misma: *hoc si cernimus, cernimus Trinitatem.* Si intuimos esto, intuimos una trinidad: no es todavía Dios, pero sí una imagen suya, donde resplandece" [68]. Estar presente a sí mismo, entenderse y amarse sin mendigar de lo exterior ni peregrinar fuera de sí para adherirse al objeto de sus operaciones, nos da un barrunto lejano de la inmanencia de la vida y conciencia de Dios.

Todavía es una manifestación superior de vida recordar, entender y amar a Dios. La luz divina se vierte aquí para iluminar su propia imagen. Por eso "esta trinidad no es precisamente imagen de Dios, porque a sí misma se recuerda, se entiende y se ama la mente, sino porque puede recordar, entender y amar al

[65] Ibid., ibid., III 4: PL 42,949.
[66] *De exterminatione mali et promotione boni*, tr.1 c.6: PL 196,1077.
[67] *De Trin.* XIV 4,6: PL 42,1040.
[68] Ibid., ibid., 8: PL 42,1944.

que la ha creado. Y obrando así se hace sabia. *Quod cum facit, sapiens ipsa fit.* Si no lo hace, aun cuando se recuerde, se entienda y se ame a sí misma, no sale de su insensatez. Acuérdese, pues, de su Dios, entiéndalo y ámelo, porque a su imagen fue creada" [69].

En esta etapa de la espiritualidad, la Trinidad divina se hace objeto predilecto de la memoria, del entendimiento y de la voluntad. Estamos en la vía unitiva. El *intus eras* de las *Confesiones* adquiere aquí una conciencia superior, esclarecida por nueva luz. El espíritu vive en comunicación íntima con las tres divinas Personas. Cuando San Agustín exclama con su lirismo peculiar: *Vita tua Deus est, vita tua Christus est, vita tua Spiritus Sanctus est* [70], deja escapar la lava del fuego más central y amoroso de su espíritu. La presencia íntima de la Trinidad dilata, envastece, purifica los amplios salones y estancias de la memoria.

Corde dilatari est iam cordi habere infusum Deum, cum quo intrinsecus colloquatur, dice el Santo [71].

La aprehensión de Dios en su doble aspecto esencial y trinitario, como *Veritas* y *Summum Bonum* y como Trinidad de Personas, constituye cierta contemplación divina ni inmediata ni ontológica, sino mediata y sapiencial, debida a la acción de los dones del Espíritu Santo, el cual guía al alma a las más altas cimas de la perfección evangélica [72]. San Agustín fue el primero en relacionar los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas, estableciendo que para el ejercicio de las más elevadas virtudes se requiere una intervención particular del Espíritu Santo. Resume brevemente las ideas de un sermón. "Desde el valle de la humildad y del llanto en que el *temor* ofrece a Dios el sacrificio del corazón contrito, suben a la *piedad,* sometiéndose en todo a la voluntad divina y acatando su gobierno aun en las mayores adversidades. Por la sumisión total al Señor merecen la *ciencia* o conocimiento profundo de sí mismos, de su condición miserable y de los estragos del pecado en todas las manifestaciones de la vida y a la vez el conocimiento de la vanidad de todas las cosas fuera de Dios.

La ciencia dispone para la *fortaleza,* para vivir crucificados al mundo y sus mentiras sin quebrarse con sus escándalos y perversidades. Pero aun los fuertes necesitan del *don de consejo,* sobre todo para observar bien el precepto de la caridad fraterna y vencer las tentaciones de la lengua. Por el *don de entendimiento* se purifica la intención para dirigirlo todo a su debido fin.

[69] Ibid., ibid., 12,15: PL 42,1948.
[70] *Serm.* 161 7,7: PL 38,881.
[71] *En. in ps.* 4 3: PL 36,79.
[72] San Agustín ha contribuido grandemente al progreso de la teología de los dones del Espíritu Santo. Véase al P. A. GARDEIL, *Les dons du Sprit Saint:* DTC., «Dons», col.1764ss.

Y cuando llega al fin, allí se estaciona, allí se descansa, allí se triunfa con segura paz. Y este fin, ¿cuál es sino Cristo Dios? En El, pues, se hacen sabios y reciben la filiación divina cuantos alcanzan la sabiduría; y ésta es la paz perpetua y plena" [73].

He aquí la escala sagrada que lleva a la sabiduría mística o contemplación.

El *don de sabiduría,* a la que se asocia la contemplación, realiza la más alta aspiración del espíritu. "El sexto grado es la pureza del corazón apto ya para contemplar el bien supremo, que sólo con ojos limpios y serenos puede verse *(cerni);* y el séptimo es la sabiduría o contemplación de la Verdad *(ipsa sapientia, id est, contemplatio veritatis),* que pacifica al hombre y le imprime la semejanza de Dios; y por eso los pacíficos serán llamados hijos de Dios" [74].

En el último grado de la perfección se han de distinguir los tres elementos de la contemplación, conviene a saber: "En su base, un *elemento especulativo,* un acto de fe, que es en sí un acto de inteligencia, si bien emitido con el influjo de la voluntad; un *elemento afectivo,* indicado ya por la expresión *fe viva.* Es la *caritas,* que en la contemplación adquiere una preponderancia muy superior a la que tiene simplemente al formarse la fe por la caridad. Finalmente, existe un *elemento pneumático,* un impulso del Espíritu Santo" [75].

La contemplación agustiniana ostenta la misma estructura. La verdad para el Santo encierra una riqueza compleja y es término no sólo de una adecuación intelectual, sino de un *amplexus veritatis,* de una adhesión afectiva o cordial, de una *caritas,* acompañada de experiencia sabrosa.

El realismo de las expresiones con que describe ciertos fenómenos induce a creer que tuvo él también experiencias de carácter propiamente místico.

Su doctrina de la contemplación no sólo era fruto de una evolución de ideas neoplatónicas, sino de la experiencia. San Agustín se hallaba maravillosamente dotado para los fenómenos místicos; no le faltaba nada: pureza de corazón, agudeza y serenidad intelectual, amor vehemente y un movimiento ascensional continuo a las cosas celestiales. ¿Cómo a un alma de este temple no había de comunicarle el Espíritu Santo el gozo de *sentire Deum?* [76] Y es curioso advertir cómo en el término de esta ascensión pone San Agustín la vislumbre "de la divina tiniebla" de los místicos, como

[73] *Serm.* 347 3,3: PL 39,1525-6.
[74] Ibid., 3,10: PL 34,1234.
[75] P. A. Gardeil, *La contemplation mystique:* «Revue Thomiste» 25 (1932) p.226-7.
[76] *En. in ps. 99:* PL 37,1274.

una impresión inefable. El espíritu, después de lentos procesos catársicos, comienza a acercarse a Dios por la semejanza o renovación de su imagen. La caridad trae un doble crecimiento: del alma y de Dios. Crece y se agranda el alma, y, a la par, se agranda y crece Dios en ella.

Sin duda, el alma crece por crecer en ella Dios. El doble crecimiento es fruto de la sabiduría. Al perfeccionarse la caridad, comienza a ver y a sentir algo inefable: "*Ante enim quam sentires, dicere te putabas Deum. Incipis sentire, et ibi sentis dici non posse quod sentis.* Antes de experimentarlo hablabas de Dios, y creías que era como lo decías; empiezas a sentirlo, y allí mismo sientes cuán inefable es lo que sientes" [77].

¿Aludirá San Agustín con estas palabras al ingreso en el abismo de Dios, conocido por la experiencia mística de los antiguos?[78] Evidentemente se trata aquí de algo más que de procedimientos dialécticos, propios de la teología apofática. Se vislumbra un choque del espíritu finito con una realidad trascendente que supera toda medida de conocer, un sentimiento de distancia que no es mero fruto del pensamiento discursivo, sino carisma de la contemplación.

Difícil es igualmente no sentir el calor de una experiencia viva en este cántico a la melodía interior: "Yergue su oído a aquella voz interna de Dios, escucha en lo íntimo una poesía racional. Allí arriba, sobre la mente, se percibe en el silencio un sonido no corporal, sino espiritual, y cuantos escuchan aquella melodía se llenan de tedio con el estrépito del mundo, y toda la vida presente les parece un tumulto que les impide oír los acordes de una música superior extremadamente deleitosa, incomparable e inefable" [79]. Este recargo de adjetivos: *nimium delectabilis, et incomparabilis, et ineffabilis,* recuerda *la música callada* de San Juan de la Cruz, esto es, la inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces, donde se conoce una armonía de música espiritual.

Pueden citarse también otros pasajes, particularmente de las *Confesiones,* donde parece aludirse a fenómenos propiamente místicos.

La visión de Ostia ha sido objeto de diversas interpretaciones, y en ella no han hallado muchos sino residuos de una dialéctica platónica, mientras algunos la tienen por un caso de contemplación mística [80].

[77] Ibid., ibid.
[78] Véase a A. LIESKE, *Zur theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa:* «Scholastik» 14 (1939) 485-514.
[79] *En. in ps. 43* 7: PL 37,481.
[80] Véase al P. BOYER, *La contemplation d'Ostie. S. Augustin* p.137-161; P. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne.*

Un notable agustinólogo, el P. Matías Hauzeur, dice hablando de ella:

"Pueden observarse aquí tres grados de contemplación: 1.º *El positivo y discursivo,* que recorre la escala de todas las criaturas y objetos, potencias y actos, formando un concepto confuso de Dios con analogías tomadas de las criaturas. 2.º *El negativo* o la negación mística y silencio honorífico de todas las cosas. 3.º *El positivo,* pero simple por la elevación del alma a Dios, mediante un concepto simplicísimo y distinto y afecto de Dios, sobre toda semejanza de criaturas, fuerza de potencias naturales y perfección de los actos, pero sin ser una visión intuitiva" [81].

10. San Agustín y la contemplación

Se ha suscitado en nuestros días una polémica en torno a los carismas místicos de San Agustín y a una mística agustiniana propiamente dicha.

El P. Efrén Hendrikx, O. E. S. A. [82], examina detenidamente esta cuestión, incluyendo en seis grupos a los diversos intérpretes del pensamiento agustiniano.

"Que San Agustín haya sido un gran místico en sentido lato, nadie lo pone en duda, aun cuando no haya leído más que sus *Confesiones*" [83].

Mas la conclusión del autor parece extremadamente rigorista: *Augustin war ein grosser Enthusiast, er war aber kein Mystiker* [84].

Entre los intérpretes del primer grupo se cuenta, sobre todo, a J. Hessen, el cual vindica una interpretación histórica de San Agustín, basada en los antecedentes de la doctrina neoplatónica. Su teoría del conocimiento implica un carácter intuitivo y místico, sin ser ontologista [85].

Se le aproxima B. Butler, O. S. B. [86]. San Agustín es para Butler el príncipe de los místicos, porque ha combinado en sí mismo, en forma no igualada por nadie, los dos elementos de la experiencia mística y la más penetrante visión intelectual de las cosas divinas, con su abrasadora pasión de las alabanzas del Señor. Pero acentúa el carácter intelectualista de la contemplación, considerándola, sobre todo, como un proceso dialéctico. Su doctrina acerca del éxtasis no está en conexión con la experiencia personal.

[81] *Anatomia totius doctrinae S. Augustini* col.99 (Leodii, 1648).
[82] *Augustins Verhältnis zur Mystik* (Würzburg 1936).
[83] L.c., p.18.
[84] Ibid., p.176.
[85] J. Hessen tiene una copiosa literatura agustiniana. Cf. sobre este punto *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart.* III: «Der Mystiker» p.64-116 (Stuttgart 1924); *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* p.200ss (Bonn 1931).
[86] *Western Mysticisme* (London 1927).

El segundo grupo lo dirige, sobre todo, el P. Fulberto Cayré [87], y en él se esfuerza por reducir a concordia y armonía la doctrina mística de San Agustín con la de los grandes místicos de Occidente, aun modernos, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Le siguen Boeckl [88], G. Combes [89] y C. van Lierde [90].

Los del tercer grupo admiten también en San Agustín una experiencia personal mística en el sentido estricto. Objeto de estudio particular ha sido la visión de Ostia, equiparada a un fenómeno de contemplación adquirida [91].

Al cuarto grupo pertenecen Otto Karrer y J. Bernhart, los cuales dan un carácter activo preponderante a la mística de San Agustín, en contraste con la de Plotino [92].

Para Otto Karrer, San Agustín es un filósofo orante que sutiliza y cree al mismo tiempo, buscando a Dios y uniéndose a El por el afecto. Va a Dios con una investigación reverencial, no con el éxtasis de Plotino, del Areopagita y sus discípulos [93]. J. Geyser [94], E. Przywara [95], A. Grass [96], aun admitiendo la doble forma de conocimiento discursivo e intuitivo, no consideran la intuición de Dios como una contemplación mística.

En el último grupo se incluye al psicólogo religioso K. Girgensohn, que ha aplicado el método experimental al estudio de las vivencias religiosas. "El pavoroso abismo entre la criatura y el Creador, que para los extáticos desaparece en los más altos grados de la unión, da un tono fundamental a las *Confesiones* de San Agustín... Un pasaje que nos manifieste a San Agustín como un extático, con supresión del estado de conciencia y un cambio de la conciencia marginal en la conciencia central, yo no he hallado en las *Confesiones*" [97].

No a todos satisfizo el rigorismo exegético de Hendrikx. El P. J. Lebreton daba su juicio en estos términos: "Hemos seguido esta discusión con vivo interés y creemos que nos ofrece muchas sugestiones útiles; pero las conclusiones, a nuestro parecer, en su rigor son inaceptables" [98].

[87] *La contemplation augustinienne* (París 1927).
[88] *Die sieben Gaben des Hl. Geistes* (Freiburg 1931).
[89] *La charité d'après S. Augustin* (París 1934).
[90] *Doctrina S. Augustini circa dona Sipritus Sancti ex textu Isaiae 11,2-3* (Würzburg 1935).
[91] Boyer, *La contemplation d'Ostie. Cahiers de la Nouvelle Journée* 17 (1939) 137-161.
[92] J. Bernhart, *Die Philosophische Mystik des Mittelalters* (München 1922).
[93] *Der mystiche Strom. Von Paulus bis Thomas von Aquin* (München 1926).
[94] *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart* (Münster 1923).
[95] *Religionsbegründung* (Freiburg 1923).
[96] *Das schauende Erkennen bei Augustin* (Freiburg 1922).
[97] *Der Seelische Aufbau des religiösen Erlebens* p.631 (Leipzig 1921).
[98] *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes:* «Recherches de science religieuse» 27 (1937) p.484.

Anteriormente M. de la Taille se había expresado así: "Yo no dudo de que San Agustín haya vivido habitualmente de una oración favorecida con gracias místicas. La santidad sostenida con este diapasón no es posible sin ellas. Además, las *Enarrationes in psalmos* tienen un tono que no es posible desconocer. Pero sobre todo el libro X de las *Confesiones,* en el c.40, nos asegura de experiencias contemplativas del más auténtico carácter. En fin, la prueba abunda en otros escritos sobre la existencia de una gracia afectiva altamente delicada y espiritual" [99].

J. M. Le Blond se inclina igualmente en favor de los dones místicos: "Se ha puesto en duda el carácter propiamente místico de la visión de Ostia: la dependencia muy directa con respecto a ciertos tratados de Plotino, y el hecho de que el éxtasis sea compartido por dos personas, si no autorizan una conclusión negativa, dejan una incertidumbre. Mas al pensar en los comentarios a los salmos 40 y 41, nos resulta imposible, a pesar de todo, no considerarlo como un místico. Este deseo, expresado de un modo tan ardiente, de la fuente de la luz, del reposo, hace pensar que San Agustín habla como hombre de experiencia y que arde en deseos de revivirla" [100].

Decidido asertor del misticismo agustiniano es el P. Ch. Boyer, lo mismo en estudios anteriores como en el artículo dedicado a San Agustín en el *Dictionnaire de Spiritualité,* donde, después de recordar expresiones de tono místico: *quodam contacta (Serm.* 52, 16); *attigimus toto ictu cordis (Conf.* IX 24); *inhorresco et inardesco (Conf.* XI 11); *contremui amore et horrore (Conf.* X 16), llega a esta conclusión: "Con estas notaciones diversas se perciben bien dos elementos verdaderamente esenciales y que iluminan todo lo demás: sentimiento inmediato, inteligencia de lo divino. El sentimiento de lo inmediato, de lo *tocado,* es sin duda lo que en la mística se llama *sentimiento de presencia.* Sea lo que fuere, parece evidente que la experiencia de que habla San Agustín es la que describen los místicos" [101].

En el mismo *Diccionario de Espiritualidad,* Olphe-Galliard formula esta conclusión, después de examinar el éxtasis de Ostia *(Conf.* X 40) y la *Enarración al salmo 41,9:* "San Agustín es un místico. Hay que reconocer que si él no parece haber recorrido el itinerario místico continuo y reductible a esquemas que nos

[99] *Theories mystiques* 319-320: «Recherches de science religieuse» 18 (1928) 319-320.

[100] *Les conversions de S. Augustin* p.231-232 (París 1950).

[101] Art. *Saint Augustin* col.1118-1119. En *Essais sur la doctrine de S. Augustin* sostiene lo mismo: «San Agustín ha llegado a veces a lo que experimentó en Ostia: a la contemplación adquirida sucede la infusa, que puede escalar a las más altas cimas de los favores místicos, sin llegar jamás a una visión propiamente intuitiva de Dios» *(La contemplation d'Ostie* p.293, París 1932).

son clásicos, no por eso ha sido menos favorecido, a lo menos de modo esporádico, con gracias de contemplación infusa" [102].

P. Courcelle, que ha renovado en parte la visión del proceso evolutivo de Agustín, sobre todo en su relación con el neoplatonismo, ha considerado las experiencias de Milán y de Ostia como ascensiones homogéneas de la dialéctica de los grados, definiéndolas como *vaines tentatives d'extases plotiniennes,* cuyas consecuencias han sido fracasos.[103]. Es verdad que el autor ha suavizado un poco la caída y aterrizaje del éxtasis de Ostia [104].

A pesar de la riquísima erudición con que Courcelle presenta sus puntos de vista, en éste la crítica le ha puesto sus reparos. Anteriormente P. Henry realzó la diferencia de estado de ánimo en un Agustín no convertido totalmente aún ni renovado interiormente por la gracia de Dios y el contemplativo de Ostia, que en compañía de su madre, Mónica, buscaba el contacto de Dios.

Para Henry, San Agustín es un místico auténtico, y la visión de Ostia, un éxtasis cristiano, aunque descrito con elementos de la espiritualidad plotiniana.

Tres líneas de fuerza convergen en él: *el dinamismo de la filosofía* y las exigencias absolutas del pensamiento, *el dinamismo de la fe* de la Iglesia y, por la presencia de la madre, *el dinamismo de la vida cristiana,* ejemplarmente realizada en ella [105].

Recientemente otro gran investigador agustiniano, André Mandouze, que ya en el Congreso internacional agustiniano de París en 1954 llamó la atención con su ponencia *L'extase d'Ostie,* ha vuelto al tema en su última obra, en que al rigor del método científico se añade una insuperable erudición [106]. Al conocimiento de las fuentes se añade aquí el uso y crítica de toda la literatura relativa al tema del misticismo agustiniano. Aun reconociendo todas las huellas literarias que el análisis extrae de la descripción del episodio ostiense, no puede reducirse a un *centón* o mosaico de frases plotinianas y a un esfuerzo dialéctico.

Ya en 1954 decía en París: "Quien ha hecho la prueba de una lectura de las *Ennéadas* en los lugares paralelos con la lectura de las *Confesiones,* no puede menos de quedar impresionado por

[102] *Dictionnaire de Spiritualité, La contemplation augustinienne* col.1920. Consecuente con ello, le atribuye igualmente *la experiencia* de una pasividad sobrenatural no común (ibid.).

[103] *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* p.157-167. De *douloureux échec* califica la tentativa en Milán.

[104] Cf. *Première expérience augustinienne de l'extase.* En *Augustinus Magister* I p.55: *A Ostie, la retombée et l'aterrissage sont autrement doux.* Véase también *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire* (París 1963).

[105] *La Vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'oeuvre de S. Augustin* p.27 (París 1938).

[106] *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce:* «Études Augustiniennes» (París 1968). El estudio *L'extase d'Ostie* se publicó en «Augustinus Magister» I 67-84 (París 1954).

la diferencia radical de la *tonalidad.* Aun en los pasajes más místicos, aun en aquellos que hacen pensar irresistiblemente en Santa Teresa de Avila, Plotino no tiene nunca un acento comparable al de Agustín"[107]. Con nuevos análisis y comparaciones, Mandouze refuerza su opinión anterior y en un largo estudio, titulado *Rencontres avec Dieu,* repasa los textos místicos agustinianos principales cotejándolos entre sí, para llegar a la conclusión del valor diferencial entre el éxtasis de Ostia y los de Milán. En Agustín hay una continuidad de experiencias que, partiendo de los años 386 y 387, han dejado sus huellas en los sermones, en los *Tratados sobre San Juan,* en las *Enarraciones sobre los Salmos* y en las *Confesiones*[108].

Además de la visión de Ostia, uno de los pasajes de más místico sabor es el siguiente, cuyo sabor experimental no puede negarse: *Et aliquando intromittis in affectum multum inusitatum, ad nescio quam dulcedinem quae si per perficiatur in me, nescio quid erit quod ista vita non erit*[109]. Alude aquí a favores extraordinarios (aliquando, inusitatum), a estados afectivos más que de carácter intelectual (affectum, dulcedinem), si bien para el Santo no existen estados afectivos puros, en que falte todo elemento o participación intelectual. Psicológicamente consisten en una intensa fruición amorosa, donde *frui est amore inhaerere aliqui rei propter seipsam*[110].

La dulzura y fruición extraordinaria es sobrenatural, porque Agustín no puede sostenerse en ella el tiempo que quiere, para caer de nuevo en el tumulto de la vida ordinaria. Es un golpe de amor que despierta el mismo Dios (intromitti), el cual retira su mano cuando le place, y deja caerse al alma en la hondura de su miseria propia. La expresión *ad nescio quam dulcedinem* parece aludir al carácter inefable de la experiencia, y trae a la memoria los epítetos que dan los místicos a la contemplación oscura, "porque le es al alma tan secreta para discernir y ponerle nombre para decirle que no halla nada ni manera ni símil que le cuadre para significar inteligencia tan subida y sentimiento espiritual tan delicado"[111].

A. Solignac dice a propósito del pasaje que comentamos: "Por breve que sea la descripción y tan discreta la confidencia, hay que ver decididamente en este pasaje la afirmación de una

[107] *L'extase d'Ostie:* AM I 83.
[108] *S. Augustin-Rencontres avec Dieu* p.665-714. A. Mandouze no separa los textos, y así compara el libro VII con el IX y X de las *Confesiones,* y la enarración del salmo 41, tomando luz igualmente de otras obras, como los *Tratados sobre San Juan* y los libros *De Trinitate.*
[109] *Conf.* X 40.
[110] *De doct. christ.* I 4: PL 34,20.
[111] S. Juan de la Cruz, *Noche oscura del espíritu* c.17 p.457 (BAC, Madrid 1941).

experiencia auténticamente mística, en el sentido preciso y restrictivo que dan los teólogos a esta palabra"[112]. Actualmente la opinión parece inclinarse a admitir en San Agustín fenómenos de vida auténticamente mística, contra la tesis de E. Hendrikx y otros[113].

[112] *Les Confessions* I 198. Citado también por A. Mandouze, o.c., p.674 n.5.

[113] Para completar la bibliografía mencionamos el estudio de L. EBEROVICZ, *Le sens de la contemplation chez Plotin et Saint Augustin:* En «Giornale di metafisica» (Génova 1963) n.2-3; V. CAPÁNAGA, *El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia,* en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Band 94, 359-392) (Berlín 1966).

VIII

PROPAGANDISTA DE LA CULTURA RELIGIOSA

1. Manjar es la Verdad

San Agustín, con su palabra y su pluma, ha sido uno de los máximos propagandistas de la cultura religiosa en Europa. Con este epígrafe, pues, se apunta, sobre todo, a su labor catequística. La difusión del Evangelio se funda sobre la comunicación de unas almas con otras. Los carbones no deben separarse del fuego central que arde en el hogar de la Iglesia por el corazón de sus apóstoles y sacerdotes. El arte comunicativo ha alcanzado en San Agustín grande esplendor y eficacia. Era una necesidad vital para él expansionarse con sus feligreses con un cordial derramamiento, en que vertía los tesoros de su alma. Los habitantes de Hipona, Cartago, Constantina, Cesarea, Hipona Dyarrhyto, Sinitum y Tagaste fueron los testigos principales de la elocuencia y actividad apostólica del Santo.

Veritas panis est, decía él [1]; la verdad es el manjar de las almas. La cultura religiosa es una forma de subsistencia espiritual de la que nadie debe privarse, so pena de muerte por hambre. El dispensador de los misterios de Dios ha de alimentar las multitudes confiadas a su celo.

Y aquí salta la primera dificultad: ¿Cómo debe organizarse este régimen de abastecimiento? ¿Cómo pueden comunicarse a las almas verdades altísimas, inefables, que forman el depósito de la fe revelada? El hombre es un tardígrado entre los seres intelectuales, y su vida espiritual se desarrolla en contacto con la tierra, con los sentidos, y todo lo que no va envuelto en formas sensibles, en perfumes y colores, lo que no tiene sabor, o es impalpable, o no toma el vehículo de un sonido, pasa de vuelo a su capacidad. El catequista debe familiarizar a los hombres con la misma sabiduría de Dios, de modo que la verdad les descubra su rostro, les acaricie, les guiñe y atraiga, según la fórmula de San Agustín [2]. ¿Cómo humanizar lo divino y allanar lo altísimo?

Este problema lo ha resuelto la misma sabiduría de Dios con el misterio del Verbo hecho carne. La Verdad eterna y subsistente

[1] *In Ioan. ev.* tr. 41,1: PL 35, 1692: *Veritas panis est: mentes reficit nec deficit.*
[2] *De doct. christ.* IV 18,61: PL 34,119.

se ha hecho visible y palpable en Cristo. La doctrina del Padre —*doctrina Patris*—se ha convertido en imagen, en sonido, en jardín de infancia, en dulzura láctea.

2. Leche y pan

En Cristo hay doble aspecto: uno sensible, otro divino. En otras palabras, caras a la catequesis agustiniana, es a la vez leche y pan, verdad histórica y temporal y esencia eterna e inteligible. *Lac nostrum Christus humilis est; cibus noster idem ipse Christus, aequalis Patri*[3].

Dice a este propósito nuestro clásico Fr. Pedro de Valderrama: "La verdadera sabiduría compararon a la leche que mama el niño a ojos cerrados, y sin ponerse en cuestiones con ella, la recibe con gusto y agrado de su dulzura y candidez; le da fuerza y vida, cosa muy propia de lo que la fe enseña, para lo cual no ha de haber argumentos y bachillerías, sino un entendimiento captivo y obediente con sencillez de niño"[4].

La Encarnación del Verbo es como la humana expresión de la Verdad de Dios, para que llegue al hombre por el conducto más accesible: los ojos y el oído. Late aquí una misión pedagógica, compasiva y maternal.

"Pues así como la madre que está lactando a su infante, los manjares que éste no puede digerir los asimila ella y los convierte en el jugo de su pecho, que destila en la boca del párvulo, de modo que él recibe lo que se pone en la mesa, pero transformado en leche, porque tal es el alimento congruo a su debilidad, de análogo modo, el Señor, para hacérsenos como leche, vino vestido de carne a nosotros"[5].

Este pensamiento es muy familiar a San Agustín y sus oyentes. El Verbo, luz eterna y pensamiento de Dios, es vida y alimento de los ángeles y elegidos; pero en su divina sustancia no pueden asimilarlo los hombres carnales y temporales. Su Majestad está velada a nuestros pobres ojos. Y he aquí el oficio de la Madre, la singularísima función catequística de la Virgen María, Reina de todos los catequistas; ella adaptó el Verbo divino al verbo humano, vistiéndolo de carne. Comió en cierto modo el pan de la vida y lo transformó en leche para destilarla en nuestras bocas infantiles. El Verbo encarnado es nuestra leche. Cristo, pues, es leche y pan a la vez, bebida de párvulos y manjar de mayores. Ofrece un aspecto humano, terreno, histórico, accesible a las más tardas inteligencias, y un aspecto divino, de consustancialidad

[3] *In Epist. Ioan.* III 1: PL 35,1998.
[4] *Teatro de las religiones* p.186 (Barcelona 1615).
[5] *En. in ps. 30,* serm. 1,9: PL 36,235.

con Dios, que columbran los ojos limpios y avizores de las almas contemplativas.

De aquí el doble contenido de la cultura religiosa: uno elemental y otro superior. No se pretende con esto restaurar la separación gnóstica de psíquicos y pneumáticos ni desgarrar la continuidad de la cultura religiosa.

San Agustín quería desarrollar en las almas todos los impulsos, todas las virtudes interiores de la curiosidad noble bajo la acción fecunda y secreta del Maestro único. Sobre este tema nos adoctrina bien en sus comentarios 97, 98 y 99 al evangelio de San Juan. En tres sermones sucesivos vuelve al mismo asunto, sin duda porque veía amenazada la fe de sus feligreses con propaganda de carácter gnóstico-maniqueo.

Aprueba el Santo la distinción entre carnales y espirituales y cierta gradación de la cultura religiosa. Los enemigos a quienes acomete esgrimían a su favor algunos textos paulinos: *Quasi parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam. Sapientiam loquimur inter perfectos* [6], y se servían de ellos para difundir doctrinas heréticas contra la verdadera Humanidad de Jesús, la creación de los cuerpos y la revelación del Antiguo Testamento [7].

Blasonaban igualmente de poseer una doctrina secreta que debía comunicarse a los perfectos. San Agustín combate estos errores, y a la vez fija los principios para una verdadera cultura religiosa superior y mística. En el Cristianismo no hay doble doctrina: una esotérica para los perfectos y otra exotérica para los que no lo son. No se reparte un pan oculto ni se distribuye la dulzura de un agua furtiva; todos son comensales de un mismo manjar: Cristo. El cual para unos es leche y para otros alimento sólido. Idéntica doctrina se predica a todos en la Iglesia, pero unos son carnales y otros más espirituales: *Non eodem modo a carnalibus quo et a spiritualibus cogitatur, et illis est lac, istis cibus, quia etsi non audiant amplius intelligunt amplius* [8]. Aun cuando se prediquen las mismas verdades, no todos tienen la misma agilidad y penetración. Unos son párvulos y rorros y no se les puede aún destetar de su régimen lácteo: *parvuli estis et adhuc alimentis lacteis indigetis.* Otros tienen ya poderosa fuerza digestiva [9].

Lo que distingue a los párvulos de los mayores en edad espi-

[6] 1 Cor 2,6.

[7] *Tr. in Io. Ev.* 99,7: PL 35,1884. Cf. D. CAPELLE, *Le progrès de la connaissance religieuse d'après S. Augustin:* «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 2 (Louvain 1930) 410-419. T. VAN BAVEL: *L'Humanité du Christ comme «lac parvulorum» et comme «via» dans la spiritualité de S. Augustin:* «Augustiniana» 7 (1957) 245-281.

[8] Ibid., 98,2: PL 35,1880.

[9] Ibid., 97,2: PL 35,1878.

ritual es la *intelligentia luminosa*[10]. Los carnales y párvulos retienen sólo por la fe lo que se les predica, mientras los espirituales, como más capaces, llegan a lo mismo por comprensión intelectual: *etiam intelligendo cernentibus*[11]. No hay, pues, ninguna necesidad de ocultar algunos secretos doctrinales (secreta doctrina) y privar de ellos a los párvulos para comunicarlos separadamente a los mayores[12].

El fundamento de la diversidad en la cultura religiosa es la *intelección;* la *certa cognitio,* opuesta a la *sola fides;* el *agnoscere, scire solida scientia,* que supone mayor perfección que el *credere;* el *lactis alimentum* y el *cibi solidamentum*[13].

3. Progreso cultural

Hay, pues, un desarrollo espiritual por la asimilación de la cultura religiosa, por la cual el *parvulus* se hace *maior.*

Y este desarrollo no consiste en atesorar chascarrillos catequísticos, sino en un legítimo y orgánico progreso de conocimiento y una mayor capacidad y amplitud espiritual. No es enriquecimiento de la mera memoria, sino ensanchamiento total del ser íntimo.

Y ¿cómo se logra envastecer el espíritu, afinarlo para las sublimes intuiciones del mundo sobrenatural de la fe? Las virtudes teologales ponen mano en tan divina labor.

La fe lleva ya en su misma entraña un impulso cognoscitivo; además, purifica el alma y la agranda y llena de un superior contenido. "Pues si bien el que nada entiende tampoco es capaz de creer en Dios, con todo, por la misma fe con que uno cree se va sanando para entender cosas mayores: *ipsa fide qua credit, sanatur ut intelligat ampliora*".

Progresa, pues, nuestro entendimiento para comprender lo que cree y progresa la fe para abrazar las cosas que entiende. Y en la progresiva intelección consiste el adelanto de la mente. Mas todo se realiza no con las fuerzas naturales, sino con la ayuda de la gracia del Señor[14].

Igualmente, la esperanza y la caridad mueven la dialéctica del pensamiento. "Creced en la caridad, difundida en vuestros corazones por el Espíritu Santo, para que, inflamado vuestro espíritu y amando lo espiritual, podáis conocer por una visión y oído interior la luz y la palabra espiritual, que no pueden soportar los

[10] Ibid., ibid.
[11] Ibid.: PL 35,1881.
[12] Ibid., ibid.
[13] Ibid., 3: PL 35,1881.
[14] *En. in ps. 118,* serm. 18,3: PL 37,1552.

hombres carnales ni se derrama en los oídos con estrépito de sonido material. Pues no se ama lo que totalmente se desconoce. Pero cuando se ama lo que se conoce, aunque sólo en una partecita suya, el mismo amor estimula a un mayor y más pleno conocimiento. Si adelantáis, pues, en la caridad, el mismo Espíritu Santo os instruirá en toda verdad. Por ninguna boca de maestro humano aprenderéis lo que entonces se calló el Salvador para que seáis dóciles y aprendices de Dios" [15]. El divino Espíritu es el *interior Magister* que enseña y abre los ojos. Por lo cual "las mismas cosas que sobre la eternidad, verdad y santidad de Dios se predican constantemente, las entienden unos bien y otros mal, o no las entienden. Pues quien mal entiende una cosa, no la entiende. Los mismos que las entienden bien, unos calan más hondo que otros con la vivacidad de su mente, y nadie llega a la penetración que tienen los ángeles. Así, pues, según la mente, en el hombre interior se da cierto crecimiento no sólo para pasar de la leche al manjar sólido, sino también para tomar éste con más o menos cantidad. No se trata de un crecimiento que invada un nuevo espacio con su masa, sino un desarrollo de inteligencia luminosa, porque el mismo alimento es una luz inteligible.

Para lograr vuestro crecimiento y alimentaros de manjares sólidos con que se dilate más y más vuestra capacidad, no apeléis al maestro exterior que derrama sus palabras en vuestros oídos, al que planta y riega por fuera, sino al que da incremento" [16].

La caridad o el amor introduce en las mayores honduras de los misterios divinos. En la religión cristiana no todo es accesible a la dialéctica de la razón; hay una parte reservada a las intuiciones amorosas de los corazones puros. Así, verbigracia, el misterio de la atracción divina de la gracia. La armonía entre el libre albedrío y la acción de la gracia ha de buscarse, más que por razonamiento, por una intuición o experiencia amorosa. ¿Cómo Dios puede traer y atraer a la criatura sin hacerla violencia, respetando el fuero íntimo de su libertad? San Agustín, gran conocedor de las leyes gravitatorias del mundo psicológico, penetra en este misterio por la vía del amor. *Trahitur animus et amore* [17]. No sólo hay fuerzas que hacen violencia, sino también las hay que atraen con suavidad, porque se ajustan a las aspiraciones más sutiles y delicadas del espíritu.

"Hay una delicia y agrado del corazón que encuentra sabroso el Pan del cielo. Porque si el poeta pudo decir: *trahit sua quemque voluptas* [18], arrastra a cada cual su deleite, no la necesidad o

[15] *Tr. in Io. Ev.* 96,4: PL 35,1876.
[16] Ibid., 37,1: PL 35,1878.
[17] VIRG., *Egloga II* 65. *P. Vergilii Maronis opera* (Torino 1935).
[18] Ibid.

violencia, sino el gusto; no la obligación, sino el agrado, ¿cuánto mejor diremos es atraído a Cristo el hombre que se deleita con la verdad, con la justicia, con la beatitud, porque cifra de todo ello es Cristo? ¿O sólo el cuerpo podrá florearse en sus gustos, y no el espíritu con más razón? Si no hay delicias espirituales, pues ¿cómo dice el Salmo: se embriagarán con la abundancia de tu casa y los inundarás con el torrente de tus deleites, porque en Ti mana la fuente de la vida y en tu luz veremos la Verdad? *Da amantem et sentit quod dico.* Dame una persona que ame y entiende lo que digo. Dame a un deseoso, a un sediento y peregrino por esta soledad, a uno que suspire por la patria eterna; dame a un tal y me entiende perfectamente. Si hablo a un frío, a un indiferente, no sabe lo que digo" [19].

En este hogar interior donde habla el Espíritu se enciende la pasión del conocimiento que ennoblece la cultura religiosa. Nadie está condenado a la canción monótona del silabario de los párvulos; todos pueden aspirar al ingreso en la divina universidad de Cristo. El Espíritu Santo es el guía y padrino de cuantos aspiran a tan alto fin; él enciende los deseos de conocer el objeto de la fe y de amar lo conocido: *diligat cognita et cognoscenda desideret* [20]. San Agustín era muy optimista; creía firmemente en la fecundidad inagotable de la divina Verdad; ella fructifica donde menos se piensa. Todo cristiano puede ser *gnóstico* o conocedor y catador de las más inefables realidades del mundo sobrenatural.

Ni hay temor de que se sondee la profundidad de los misterios de la revelación, "porque es tal la hondura de las divinas letras, que todos los días adelantaría en su conocimiento, aun cuando desde los albores de la niñez hasta la edad decrépita me dedicara a su estudio, desocupado de todo, con sumo trabajo y despierto ingenio. No digo esto porque haya tanta dificultad para llegar a conocer las cosas necesarias para nuestra salvación, sino porque, habiendo fe, condición necesaria para la vida piadosa y buena, quedan aún tantas y tan múltiples verdades, sombreadas por la opacidad de los misterios; hay allí tantos secretos, no sólo en las palabras con que están expresados, sino también en las cosas que nos proponen para entender; se oculta allí tanta hondura de sabiduría, que aun a los más provectos en la edad, a los más perspicaces, a los más inflamados con el deseo de aprender, les ocurre lo que la misma Sagrada Escritura dice en cierto lugar: *cuando acabare el hombre, entonces comenzará* [21].

[19] *Tr. in Io. Ev.* 26,4: PL 35,1608.
[20] Ibid., 97,1: PL 35,1877.
[21] *Epist.* 137,3: PL 33,516.

No existe, pues, una meta en el progreso de la cultura religiosa ni por razón del objeto, que es la verdad divina, es decir, el Ser infinito, ni por parte del principio íntimo que la promueve, que es el amor. Así, en toda la labor religiosa de San Agustín no hay un signo de cansancio ni agotamiento, porque va impulsado por el *amor* hacia el logro de un equilibrio y satisfacción completa de todo el ser. A la profundidad de la cultura corresponde, pues, un esfuerzo evolutivo incesante o una búsqueda incansable que nunca dice *basta.* El espíritu agustiniano se mueve en la inmensidad, donde a cada avance se abren nuevas perspectivas y a cada perspectiva nuevos afanes de incursión.

"*Buscad a Dios y vivirá vuestra alma*"[22]. Busquémosle para hallarlo, hallémosle para buscarlo. *Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est.* Velado está para que vayamos a buscarlo y hallarlo; inmenso es para que sigámoslo buscando, aun verificado el hallazgo. Buscad, pues, siempre su divina faz. Contenta al investigador cuando le descubre el ser, y después de descubrírsele (por más profundo conocimiento), lo ensancha y capacita para que no acabe de llenarse de El. Busquémosle siempre y sea el fruto de la invención esfuerzo de nueva inquisición: *Hic autem semper quaeramus, et fructus inventionis non sit finis inquisitionis*" [23]. No se permite un respiro a la laxitud y adormecimiento espiritual; una corriente siempre fresca y nueva de entusiasmo arrastra la mente religiosa. El *bibendo sitire* [24], el beber y tener sed, define su inquietud.

4. Búsqueda y hallazgo

Nótese cómo San Agustín combina siempre el esfuerzo de búsqueda con el hallazgo, el trabajo con la ganancia. Al leer ciertos pasajes se podría tomarle por un espíritu fáustico que sólo en el movimiento e inquietud reposa, reflejando cierto estado morboso de nuestro tiempo, tal como lo pinta bien U. Spirito en su libro de tonos idealistas: *La vita come ricerca.* La vida es búsqueda sin hallazgo, la pura tendencia o movimiento como fin de sí mismo. El espíritu gira constantemente como una rueda sin fin en perpetua rotación estéril. El trabajo llena de sentido la vida, ligando al hombre a una actividad, cuyo único premio es el impulso a nuevos disparos de energía creadora. La inquietud es la quietud del espíritu; su contento, el descontento; el andar sin saber adónde, su descanso.

[22] Ps 68,33.
[23] *Tr. in Io. Ev.* 63,1: PL 35,1804.
[24] *En. in ps.* 85 24: PL 37,1100.

San Agustín asocia al espíritu una actividad creadora incesante, pero fijándole un fin eterno. Pensador ricamente ontológico, ordena el afán de la cultura a un fin objetivo y racional. El espíritu fue creado para grandes bocados, no sólo para las aventuras de la caza. El reposo es estímulo y premio de la acción. Toda la dialéctica tiene por meta el descanso dominical en la contemplación de la Verdad.

San Agustín no se parece a los que siempre andan y nunca dan en el camino: *semper ambulantes et ad viam nunquam pervenientes*. "Nosotros, dice, siempre vamos por el camino hasta llegar al lugar de nuestro reposo. No nos detengamos nunca: buscando, caminamos, y hallando, llegamos a nuestro término"[25]. Así se enlazan el esfuerzo y el descanso, el sudor y el sabor del pan, el camino y la posada. ¿Qué sería eso de buscar siempre sin hallar?, se pregunta el Santo. La vida y la cultura cristiana es un movimiento sosegado. "La fe es un hallazgo de Dios, pero la esperanza nos aguijonea a buscarlo mejor. La caridad lo halla por la fe y pretende poseerlo por especie (verlo cara a cara); entonces lo hallaremos de modo que plenamente nos sacie, y ya no habrá lugar a más búsqueda"[26].

Tal es el dinamismo de la cultura religiosa vivificada por las tres virtudes gemelas. Todo se mueve por caminos claros hacia una meta prevista y definitiva.

De aquí se origina igualmente el movimiento hacia la unidad, aspiración racional que se afina con el progreso cognoscitivo. La razón misma, según San Agustín, es fuerza que busca la unidad, aun en medio de las mayores divergencias. Y el centro de la unidad y totalidad de la cultura se halla en Cristo. Toda la suma de representaciones de la cultura cristiana propende a coincidir con Cristo, anillo de conjunción del cielo y de la tierra.

Es el *Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est* de los *Soliloquios*[27], el Ser de la plenitud absoluta, como Dios y Hombre verdadero, porque enlaza lo visible y lo invisible, lo eterno y lo histórico. Todo lo real se condensa en Cristo. Por eso en El se resume la *ciencia y la sabiduría*, palabras donde se compendia el contenido de la cultura religiosa. Quienes atribuyen a San Agustín, como resabio de servidumbre platónica, una desgarradura demasiado abierta entre el mundo inteligible y el mundo sensible, deben recordar cómo todo lo temporal se vincula con lo eterno en Cristo, y ello equivale a afirmar la más robusta cohesión entre lo ideal y lo real. La cultura agustiniana

[25] *Tr. in Io. Ev.* 63,1: PL 35,1804.
[26] *En. in ps.* 104 3: PL 37,1391.
[27] I 4: PL 32,871.

es una síntesis de ciencia y de sabiduría. La *Forma formarum* o el Verbo conserva su pureza ontológica y moral al abrazarse al mundo corpóreo o sensible.

Aquí San Agustín se halla muy lejos de Platón, como un cristiano de un pagano. El mundo sensible se santifica y consagra en Cristo y se hace objeto de una cultura. Y "si a la sabiduría pertenece el conocimiento intelectual de las cosas eternas, es propio de la ciencia el conocimiento racional de las cosas temporales" [28].

La razón más profunda del ser de Cristo y del Cristianismo está en servir de enlace a lo eterno y temporal, porque lo temporal sólo puede iluminarse con una luz eterna. Por eso Cristo es la suma de la ciencia y de la sabiduría. En él tocamos al Verbo de la vida en un intercambio de clemencias divinas y humanas, eternas e históricas.

En Cristo hay un doble orden de realidades: unas que son objeto de la ciencia, otras que lo son de la sabiduría. En el exordio del evangelio de San Juan se combinan ambos órdenes: *En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo. Todas las cosas fueron creadas por El. En El estaba la vida... El era la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo...* Todo esto se refiere a cosas eternas e inmutables cuya visión nos beatifica; todo esto requiere una vida contemplativa.

Mas cuando dice: *Un hombre hubo enviado por Dios, cuyo nombre era Juan, el cual vino para dar testimonio de la luz, para que todos creyésemos en El.* Esto se realizó temporalmente, y pertenece a la ciencia, abrazada por el conocimiento histórico [29].

Tal es la doble dirección de la cultura religiosa hacia la ciencia y la contemplación, hacia una síntesis comprensiva de esencias temporales y eternas. En Cristo se encarna y se mide toda la profundidad del misterio del mundo y de la vida. Es la verdadera antorcha del espíritu humano.

En pro de esta cultura trabajó San Agustín infatigablemente para alumbrar el misterio de la eternidad y del tiempo. En Cristo halló él un contenido espiritual infinitamente rico y superior a toda realidad terrena, un abismo de esencia y existencia donde se descubre la reciprocidad entre Dios y el hombre. Por eso la Cristología es la lumbre universal del pensamiento agustiniano, la forma misma de la cultura agustiniana. En la mente de San Agustín, Cristo está relacionado con todas las cosas, y todas las cosas relacionadas con Cristo, y esta relación es su iluminación [30].

[28] *De Trin.* XII 15,25: PL 42,1012.
[29] *De Trin.* XIII 12: PL 42,1013-14.
[30] San Buenaventura es quien ahonda bien, sin duda, en la Cristología de San Agustín, incorporando a Cristo al organismo de la cultura. Como Verbo

5. Un manual de formación cultural cristiana

Aludo a un libro agustiniano de gran influjo en la historia de la cultura eclesiástica: *De doctrina christiana.*

"Este libro—dice U. Morica—sirvió en la Edad Media de manual al clero" [31]. Y Luis Dempf ha visto en él "die constitutiven Prinzipien der Systematik" [32], los principios constitutivos de la sistemática. Una distinción famosa de su primer libro inspiró al Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, el método sistemático de su especulación teológica.

El ideal de la propaganda religiosa se expresa en esta fórmula: *Ut veritas pateat, ut veritas placeat, ut veritas moveat* [33]. Que la verdad se manifieste, que la verdad agrade, que la verdad nos inflame en su amor.

A dos propósitos mira la intención de la obra: a enseñar el *modus inveniendi quae intelligenda sunt* y el *modus proferendi quae intellecta sunt* [34]. Se trata de un método de invención de la verdad y de un método expositivo de la misma, o, en otras palabras, de una hermenéutica y de una retórica sagrada.

Mas en torno a la hermenéutica de la Verdad divina se agrupan todas las verdades o ciencias humanas. Con el fin de interpretar rectamente la palabra de Dios, se aspira a una organización sistemática y enciclopédica de la cultura cristiana.

Distinguiendo una ciencia de las cosas *(doctrina rerum)* y una ciencia de los signos *(doctrina signorum),* divide las primeras en dos categorías: *res quibus fruendum est,* las cosas que constituyen la meta final de los más profundos anhelos del espíritu creado, y las que deben servir de medio consecutivo para aquéllas, *res quibus utendum est,* siendo el hombre mismo un ser intermedio, que goza o usa de ellas.

Así se establece una ordenación jerárquica real, partiendo de dos criterios o tipos fundamentales de estimación humana. La ciencia cristiana busca primariamente lo real, las cosas—*res*—, con la mira puesta en la satisfacción de dos tendencias originarias del espíritu, el *frui* y el *uti.*

Y la mirada de San Agustín va a las ultimidades de los fundamentos ontológicos, porque las cosas a cuyo conocimiento debe aplicarse el hombre, llevado por el deseo de la felicidad, el objeto supremo de la ciencia, es Dios, o la *summa res qua fruendum*

increado, Verbo inspirado y Verbo encarnado. El es el medio de todas las ciencias: «Ipse est medium omnium scientiarum» *(Coll. in Hexaem.* I 11: *Obras de San Buenaventura* t.3 p.183 BAC).

[31] *S. Agostino* p.172.

[32] *Die Hauptform Mittelalterlicher Weltanschauung* p.29 (München 1925).

[33] *De doct. christ.* IV 18,61: PL 34,119.

[34] Ibid., I 1,1.

est [35]. La cultura cristiana es cultura de postrimerías, más allá de las cuales no puede lanzarse la mirada especulativa ni el empuje vital del corazón humano, por ser Dios la esfera infinita del ser y del valor.

Mas ¿cómo el hombre puede conseguir esta ciencia de Dios? ¿Qué camino conduce a esta soberana ontología?

Prima ad Deum via Christus, el primer camino para Dios es Cristo, según el santo Doctor, siempre fiel a la tendencia cristológica de su pensamiento. En su esencia, Cristo es la *summa res,* el sumo ser, que se ha entreabierto al hombre; mas en su plenitud ontológica es igualmente *res qua utendum est,* es decir, un medio. El fin y el medio, Dios y el Mediador, la Patria y el Camino se unifican en la persona de Jesús, viniendo a ser El por esto la realidad más digna de saberse, la clave metafísica del conocimiento del mundo y de la historia y el alma de la cultura cristiana. El nos ha abierto el gran libro, cerrado con siete llaves, es decir, la Sagrada Escritura, donde se encierra la revelación del pensamiento de Dios, la Verdad que el hombre debe saber. Conocer la Santa Escritura es penetrar en el misterio de Cristo, cifra de la ciencia y de la sabiduría. Con este fin en la *Doctrina cristiana* se dan las reglas de la investigación religiosa para descifrar el pensamiento divino. Unas son morales y otras científicas.

A la ética le corresponde la primacía en el conocimiento de los misterios divinos; es la *caritas,* que en su doble aspecto de amor de Dios y del prójimo constituye el objeto primario de la revelación.

La caridad crea una disposición intelectual necesaria para oír a Dios. En el estudio de la divina palabra no se trata de esparcir activamente la luz sobre Dios, sino de recibirla primero de El. Y la caridad crea esta receptividad de la luz superior. Por eso toda exégesis racionalista de la revelación está irremisiblemente condenada al fracaso.

Pero, además de las reglas de moral y disposiciones del corazón, el aspirante a la cultura católica debe utilizar los subsidios humanos o científicos, que le guían a la recta interpretación de los Libros Santos.

San Agustín insiste en la lectura asidua y comparativa de ambos Testamentos, el conocimiento de las lenguas en que fueron escritos, es decir, la hebrea y la griega; la comparación de las versiones, entre las cuales sobresalen la de los Setenta y la Itálica. Igualmente son necesarias al intérprete las ciencias, como la geografía, zoología, botánica, mineralogía, matemáticas, historia, dialéctica y retórica.

[35] *De doct. christ.* I 5: PL 34,21.

Investigada y conocida la verdad, debe exponerse con arte, agrado y unción. Tal es el fin de la retórica y homilética. Los mejores preceptos de la oratoria antigua se han cristianizado en el IV libro de la *Doctrina cristiana.* La verdad divina no rehúsa ningún atavío de estilo. Debe hacerse amable y distinguida en su presentación, porque lo exigen así los fines del apostolado de Cristo.

Estos preceptos han llegado a hacerse clásicos en la propaganda de la cultura cristiana[36].

[36] Casiodoro, en sus *Institutiones humanarum et divinarum litterarum* (PL 69), y R. Mauro, en su libro *De institutione clericorum,* siguieron las huellas de San Agustín (edic. Knöpfler, München 1900).

IX

EN DEFENSA DEL HOMBRE

1. ERRORES DE PELAGIO

San Agustín es un denodado campeón y defensor de la Humanidad y del humanismo cristiano, minado por un sistema de ideas de que eran portavoces austeros monjes que blasonaban de salir por los fueros de los derechos humanos.

"El encuentro de San Agustín con Pelagio—dice J. Guitton—comienza una nueva época en su vida. Y una nueva época también para el pensamiento religioso de Occidente" [1]. Como en los libros sobre la Trinidad, ahondando en la propia conciencia, esbozó la metafísica de la personalidad, así en la polémica antipelagiana se redondeó la antropología del Santo con ideas que hicieron surgir al primer plano de la conciencia las relaciones que ligan al hombre con Cristo. Antropología y Cristología se atraen y completan en el pensamiento agustiniano.

Los pelagianos propalaban una concepción autonómica del espíritu y del mundo. Ciertamente creían en Dios; pero, como observa muy bien Neander, el Dios de Juliano está confinado en la eternidad, y desde allí es simple espectador, no actor del drama del mundo [2].

Al contrario, una de las ideas favoritas del Santo, o si se quiere, el corazón del agustinismo, consiste en la relación e influjo de Dios lo mismo en el curso de la historia humana que en el drama individual de las personas. Dios no es sólo espectador, sino actor en la conciencia del hombre. Soporte fundamental del sistema pelagiano era el estoicismo, la moral del esfuerzo y de la tensión para lograr el bien supremo—la ataraxia—en un orden puramente natural. *Sequere naturam,* reza su máxima favorita. El pelagianismo se emparenta con "el iluminismo" moderno, pues la razón humana, sobre todo en Julián de Eclana, adquiere tal confianza en sí misma que, postergando la autoridad de Dios,

[1] O.c., p.303.

[2] Cit. por el P. PORTALIÉ, o.c., col.2382. «La principal gloria de San Agustín le viene de la lucha contra el error pelagiano y de la luz copiosa con que su genio esclareció las intrincadas cuestiones del pecado original y de la gracia». TIXERONT, o.c., II p.436. Sobre las cuestiones de la gracia puede verse la introducción al tomo VI de las *Obras de San Agustín* (BAC, Madrid 1949).

se coloca en primer lugar: *primo loco ratio, deinde auctoritas Scripturarum*[3].

El pelagianismo fortalece la confianza del hombre en sí, en el vigor de su libre albedrío, en la sanidad de la concupiscencia, en la lumbre de la razón, en la perfección originaria e incorrupta de nuestro ser, capaz de alcanzar la meta de sus aspiraciones. La oración es un acto humillante, porque engendra la desestima de sí mismo, y el hombre nunca debe perder la confianza de poder salvarse con el apoyo de su libre albedrío. La esfera de la conciencia individual es autónoma, autárquica y libre, sin posibilidad de intromisión por parte de ninguna potencia, porque eso repugna a su sentimiento de independencia y señorío. La libertad se concibe como facultad emancipada de Dios, originariamente recta, sin que tuerza a un lado ni a otro, pero capaz de cometer o no el pecado: *libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et in abstinendi a peccato possibilitate consistit*[4].

Comparaban la libertad con una balanza en perfecto equilibrio, movida a una señal de la voluntad[5]. Como consecuencia de lo anterior, pregonaban una soteriología laica o humanista: el hombre se basta a sí mismo para salvarse, porque puede practicar toda virtud y evitar todo pecado[6].

Fácilmente se coligen de lo dicho consecuencias acerca del pecado original, gracia, sacramentos, Iglesia, redención de Cristo, estado de la naturaleza humana. El hombre, pues, goza de salud y de vida perfecta con la armonía interior de sus potencias, la posesión de sus virtudes, la consonancia de sus afectos y pasiones.

Los problemas de la antropología religiosa se presentaban en el primer plano de la atención, estimulando la extraordinaria capacidad reflexiva del que ha sido justamente apellidado el *Doctor de la Gracia*, como pudiera llamársele igualmente el Doctor de la antropología cristiana.

2. Paladín del humanismo cristiano

La Europa cristiana alcanzó por medio de San Agustín una conciencia más clara de la situación real del hombre y de la necesidad del auxilio divino para obrar bien.

¿Cómo está constituido el hombre y cuál es su situación? ¿Qué puede y no puede? ¿Qué estrago hizo en él la primera

[3] *Contra Iul.* 7,29: PL 44,661.
[4] *Contra Iul. op. imp.* I 78: PL 45,1102.
[5] Ibid., III 117: PL 45,1297.
[6] *De grat. Christ. et pec. orig.* I 5,6: PL 44,363.

culpa? ¿Cuál es nuestra relación con el primer Adán y con el segundo? ¿Necesita de su apoyo para ir adelante en lo bueno?

A tales problemas, suscitados por la polémica pelagiana, contestó San Agustín con el apoyo de la tradición, desarrollando la doctrina de la gracia, porque de ésta ni palabra querían oír los discípulos del monje bretón. Para despistar a los incautos, ellos daban el nombre de gracia a los dones de la creación, a la superioridad natural del hombre con respecto a los animales, al auxilio ordinario de la Providencia y, con mayor razón, a la Encarnación del Hijo de Dios, Maestro del amor divino.

Pero San Agustín no se contentaba con malabarismos verbales para resolver los gravísimos problemas que se habían planteado. Se trataba nada menos que de la esencia del Cristianismo y de las bases de la civilización cristiana. No era aquél un pique de monjes, sino un conflicto esencial en la evolución religiosa de Occidente, pues el paganismo presentaba nueva batalla a Cristo. Con los debates antropológicos se trenzaban los dogmas de la Cristología, confirmando una vez para siempre cómo el destino humano va ligado al de Cristo.

¿Qué novedad trajo Cristo al mundo? Su religión, ¿significa un verdadero progreso en el espíritu humano? ¿Qué diferencia hay entre el hombre antiguo y el hombre nuevo, entre el estoico y el cristiano, entre el seguidor de Jesús y el judío? ¿Qué ha hecho Cristo en nuestro favor y cuál es su misión en la Historia?

El pelagianismo era un movimiento regresivo en la evolución religiosa del espíritu humano. Le faltaba la profunda experiencia del mal y la experiencia de la liberación y del bien, es decir, las dos experiencias madres del gran Doctor hiponense. El pelagianismo miraba al mundo y al hombre con un optimismo peligroso, con ojos racionalistas y paganos, como si la existencia de Jesús no hubiera significado nada. No reconocía una ventaja esencial para el hombre nuevo ni distinguía entre el hijo de Abrahán y el Hijo de Dios: *Lex sic mittit ad regnum quemadmodum Evangelium.* La ley divina lleva al reino de Dios lo mismo que el Evangelio. Las dos fuerzas para la salvación son la ley y el libre albedrío, lo mismo que el judaísmo, pues también los judíos creían cumplir la ley con el libre albedrío [7]. En realidad, todo sigue como antes de la venida de Cristo. El hombre es sano, íntegro, ricamente equipado de fuerza salvífica, y el pecado de Adán sólo fue un mal ejemplo, desvirtuado ya a lo largo de los siglos.

Así se desfigura y mutila la fisonomía cristiana del Redentor del mundo. Donde hay tantos salvadores, sobra el Salvador. El

[7] *Serm.* 156,4: PL 38,851.

Cristo pelagiano es una caricatura del Cristo evangélico y agustiniano, pues se reduce a simple maestro y modelo para los hombres. Sin negar su divinidad, Pelagio niega la obra divina de Jesús, que es la deificación de la naturaleza humana. En el sistema pelagiano no hay un Salvador ni salvación, porque no hay un hombre caído ni deificado, sino un estoico, orgullosamente erguido sobre el plinto de la naturaleza sana.

Se comprende que San Agustín se arrojara contra esta herejía con toda la vehemencia de su genio. El, que llevaba a Cristo tan entrañado en su espíritu: *Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est*[8]. ¿Cómo quien lleva a Cristo tan intimado podría contentarse con un Cristo exterior, cuando lo más típico y vital del agustinismo se reduce a una doble conexión con el Verbo como Verdad eterna e iluminante y como Verbo hecho carne o Mediador, cuya gracia recibió en la conversión, al unirse al Cristo humilde, Camino y Vida nuestra?

3. Frutos de la redención

En Cristo celebra San Agustín una triple obra: *de liberación o redención, de incorporación del hombre a una vida nueva, de salvación de los valores humanos*. Es un Cristo el suyo opuesto radicalmente al Cristo de Pelagio, como el hombre agustiniano está en el polo contrario al del monje bretón. Para San Agustín como para la Iglesia católica, Adán cayó de la primitiva alteza y excelencia en que fue creado. Entró en el mundo el pecado, y por él la ruina y la muerte. El honor del espíritu se halla amenazado por la anarquía de los impulsos, que someten al hombre a la ley de los miembros. La corrupción no ha estragado sustancialmente la naturaleza, como quieren los protestantes. Aun después de la caída, conserva grandes bienes. Explicando el pasaje de San Pablo relativo a los paganos, que también cumplieron algunos preceptos de la ley, da la razón siguiente: "Tienen la ley escrita en los corazones, esto es, no se borró en ellos enteramente lo que imprimiera la imagen de Dios al ser creados; ni con esto se anula la diferencia entre ambos Testamentos, porque en el Nuevo se escribe la ley de Dios en el corazón de los fieles y en el Antiguo se grabó en tablas"[9].

"Ellos también eran hombres, y, naturalmente, tenían aquella fuerza con que el alma racional conoce y hace algo legítimo: *nam*

[8] *Contra lit. Pet.* I 7,8: PL 43,249.
[9] *De spir. et lit.* 38,48: PL 44,230. El teólogo lovaniense J. Driedo expone muy agustinianamente la doctrina de la redención en su obra *De captivitate et redemptione generis humani* (Lovanii 1535).

et ipsi homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit" [10].

Ciertamente se ha hablado del pesimismo religioso del gran Doctor; pero más que pesimista, es un agudo realista y conocedor de la naturaleza lapsa, *egena et vitiata natura* [11], que Cristo vino a sanarla y elevarla a un nuevo orden de conocimiento y operación [12].

No estamos en el mejor de los mundos, pero tampoco abandonados a las fuerzas ciegas del mal, porque una Sabiduría amorosa gobierna todas las cosas.

Del mismo pecado de Adán ha chispeado una viva lumbre sobre el misterio de Dios por contraste. San Agustín ha penetrado como pocos en la dialéctica de los contrarios, que ha lugar en el misterio de la Encarnación.

La obra redentora de Cristo trajo primeramente una liberación de la esclavitud del pecado y del demonio. Por su desobediencia se hizo reo de muerte eterna, esclavo del pecado, enemigo de Dios, un ser turbio y carnal, renitente para lo bueno, propenso para lo malo.

Dos palabras reflejan la situación del hombre caído: *infirmitas* e *impietas* [13]. La impiedad lo alejó de la vida y comunicación con Dios, arrojándolo en un estado de abandono, de vileza y de muerte. La inclinación a su Dios, como principio y fin, quedó amortecida por la malicia. Por otra parte quedó flaco y desmedrado para obrar el bien: *Infirmus genuit infirmos* [14]. Un enfermo dejó tras sí una raza endeble e infecta por la culpa. "Si no hubiera por nuestra parte flaqueza y enfermedad, no tendríamos necesidad de médico, el cual en lengua hebrea se llama Jesús; en la griega, Soter, y en la nuestra, Salvador" [15].

La flaqueza e impotencia originaron la esclavitud del demonio, "el cual, atrapándolo en las redes de los pecados, lo empujaba a la ruina de la segunda y sempiterna muerte" [16]. Las codicias y los pecados forman la cadena de nuestra esclavitud [17].

La naturaleza, viciada y enferma, y la costumbre unidas hacen

[10] *De spir. et lit.* 38,48: PL 44,230.
[11] *Serm.* 155,16: PL 38,848.
[12] Sobre el pesimismo de San Agustín véase POURRAT, *La spiritualité chrétienne* I p.281; F. CAYRÉ, *Précis de patrologie* 1 p.648. E. Mersch escribe: «La doctrina agustiniana, con toda su austeridad, podrá considerarse un poco triste; pero es alegre, confiada, dilatada, inmensa, porque su centro es la vida interior que Cristo desarrolla en las almas, y esa vida es la caridad, la bondad y la misma alegría externa» *(Deux traits de la doctrine spirituelle de Saint Augustin:* «Nouvelle Revue Theologique» 5 [1930] 402).
[13] *De Trin.* XIII 10,14: PL 42,1025.
[14] *Serm.* 156,2: PL 38,851.
[15] *De Trin.* XIII 10,14: PL 42,1025.
[16] Ibid., XIII 16: PL 42,1029.
[17] *Serm.* 130,2: PL 38,726.

robustísimas e invencibles las malas inclinaciones, y por ellas ejerce como cierto dominio el príncipe de las tinieblas [18].

De esta miseria y servidumbre nos liberta el Redentor: "Siervos tuyos somos, hechura tuya somos; Tú nos has creado, Tú nos has redimido. Caímos en las manos del príncipe de este mundo, que sedujo a Adán y lo esclavizó, y comenzó a dominarnos a todos como propiedad suya. Pero vino el Redentor, y el engañador fue vencido" [19].

"La remisión de los pecados por medio de la benigna reconciliación de Dios libra a los hombres de la potestad diabólica" [20].

La muerte del Salvador ha sido causa de tamaño bien: "Derramó su Sangre para borrar nuestros pecados, que eran las cadenas de los cautivos" [21]. "Con su muerte, que es un verdadero sacrificio ofrecido por nosotros, purificó, abolió, borró toda la culpa": *Morte sua quippe verissimo sacrificio pro nobis oblato quidquid culparum erat purificavit, abolevit, extinxit* [22].

La liberación operada por Jesús es el acontecimiento mayor de la Historia. "En todas las cosas acaecidas en el tiempo—dice San Agustín—, la suma gracia es el haberse unido el hombre a Dios en unidad de persona" [23]. Unióse Dios al hombre para que éste quedara incorporado en El y deificado. Y éste es el segundo fruto de la redención: la inserción de los hombres en Cristo, principio de una Humanidad superior a la antigua por el nuevo resorte que dinamiza su vida: la gracia, la participación de la naturaleza divina. Comienza, pues, la nueva Historia, que nace de la conjunción de los dos principios: el divino y el humano.

La gracia no sólo es un principio vital que liberta al espíritu de la servidumbre de los instintos naturales, cadenas de la esclavitud diabólica, sino que le asocia a una vida nueva en Dios: se hace más vigoroso y fecundo para la creación de un reino de valores superiores.

La redención ha alejado al demonio del mundo y de las almas, y con esto se ha eclipsado a nuestros ojos la pavorosa realidad del *mediador de la muerte,* porque el verdadero Mediador ha desbaratado su reino y sólo le ha permitido que nos acometa desde fuera [24].

[18] *De div. quaest. ad Simplicianum* I 1,10: PL 40,106.
[19] *Serm.* 130,2: PL 38,726.
[20] *De Trin.* XIII 10,14: PL 42,1025.
[21] *Serm.* 130,2: PL 38,726.
[22] *De Trin.* IV 13,16: PL 42,899.
[23] *De Trin.* XIII 19,24: PL 42,1033.
[24] *De Trin.* IV 13,17: PL 42,899.

4. El hombre nuevo

El redimido es un sujeto activo y libre, con plena conciencia de su victoria sobre el príncipe de este mundo, y esto mismo contribuye a forjar en él la nueva psicología, que se cifra en una palabra: hijo de Dios. La psicología del hombre antiguo es la psicología del esclavo, y la del nuevo es la psicología del hijo de Dios. La gracia de la filiación y el espíritu de la filiación es la formalidad propia del hombre redimido por Cristo. Esta psicología recibe también el nombre de amor o caridad.

San Agustín atribuye una doble liberación a Cristo mediante la *gratia liberatrix, gratia liberans* [25]. La primera consiste en la remisión de los pecados; la segunda, en la infusión de la caridad. Una cosa es la remisión de los pecados con respecto al mal pasado y otra la caridad que hace libres para obrar el bien. De ambos modos nos ha libertado Cristo, porque El nos perdonó los pecados y nos inspira y da la caridad: *Utroque modo liberat Christus, quia et iniquitatem ignoscendo aufert, et inspirando tribuit caritatem* [26]. "Tal es—dice en otra parte—el beneficio de la divina gracia: que los divinos mandatos no nos infundan terror, sino que se nos hagan suaves, según lo del salmo: Suave eres, Señor; enséñame a practicar tu justicia con suavidad, esto es, que no me vea coaccionado por el temor de la pena a vivir servilmente bajo la ley, sino que con libre caridad me deleite en ella, porque libremente cumple un precepto el que lo hace a gusto" [27].

El hombre nuevo—*gratiae filius, homo novus cantator novi cantici, haeres testamenti novi* [28]—es movido por el resorte del amor de Dios, mientras el antiguo lo era por el temor servil o el interés. San Agustín esculpe bellamente la diferencia entre ambas alianzas y los dos tipos de hombres: "Recibió la ley del decálogo el pueblo judío, pero no la observó. Y los obedientes obraban por temor y no por amor a la justicia. Llevaban el salterio, pero no cantaban. (El salterio de las diez cuerdas significa los diez mandamientos.) Por eso el hombre antiguo o no practica lo que la ley mandó o lo hace movido por el temor del castigo, no por amor a la santidad, no por el gusto de la pureza, de la templanza, de la caridad, sino por miedo. Porque era hombre viejo, y éste puede cantar el cántico antiguo, pero no el nuevo. Si desea cantar el cántico nuevo, renuévese, siguiendo el consejo del Apóstol: *Despojaos del hombre viejo y revestíos del nuevo.* Quiere decir: mudad las costumbres; amabais antes el siglo, ahora consagrad

[25] *Serm.* 174 2,2: PL 38,940.
[26] *Contra Iul. op. imp.* 1,84: PL 45,1104.
[27] *De gratia Christi* XIII 14: PL 44,368.
[28] *En. in ps. 118,* serm. 5,3: PL 37,1512.

vuestro amor a Dios. Ibais en pos de las bagatelas de la iniquidad y de los gustos temporales, amad ahora al prójimo. Si obráis por amor, cantáis el cántico nuevo; si por temor, lleváis el salterio, pero mudos; si no cumplís, arrojáis el salterio. Mejor es llevarlo que arrojarlo, y aún mejor cantarlo con gusto que llevarlo como carga: *melius cum voluptate cantare quam cum onere portare*[29].

He aquí expresada en forma lírica, pero real, la diferencia entre el hombre antiguo y el nuevo; es la hermosura de la virtud y la libertad de la caridad las que dinamizan la voluntad de los hijos de Dios[30]. El espíritu rebosa de una nueva plenitud, que se cifra en la persona de Cristo. Porque la gracia consiste en incorporar al hombre a su Cabeza que es Cristo: *haec enim gratia baptizatos suo inserit Corpori*[31]. Nosotros, en unión con la Cabeza, formamos la vid; separados de ella, somos sarmientos podados que sólo para el fuego valen[32]. La vid comunica a los sarmientos unidos su propia savia, fuerza y hermosura. Se transforma la vida del hombre en unión con Cristo, porque la vid tiene fuerza para asimilar la materia y organizarla y convertirla en fruto de suavidad: *vis convertens in se materiam et proferens fructum*[33].

Se opera una transformación y renovación paulatina, cuyo último efecto será la victoria sobre la muerte, a ejemplo de Cristo resucitado. La vida florece con vigor santo, reproduciendo la imagen del ejemplar supremo, y pensamientos, palabras y obras se elevan a un grado superior de excelencia, porque los cristianos "forman un solo Cuerpo, bajo una Cabeza en un solo Espíritu, y una sola vida, sometida a la ley de progreso con sus tres etapas: *incrementa, successus, perfectio*"[34].

Así, nuestra conexión con Cristo es principio de todo bien y desarrollo en la vida. No basta la buena voluntad, ni el libre albedrío, como pretendían los pelagianos, otorgándole la facultad de obrar el bien y evitar el mal. La experiencia había enseñado a San Agustín adónde lleva la propia libertad, desligada de la ayuda de Dios o gracia.

La concupiscencia, con sus múltiples ramificaciones, subsiste todavía en el hombre bautizado; *ad agonem relinquitur,* queda para nuestra prueba y combate y lucimiento del poder de Dios con nuestra victoria[35].

La potencia del mal es mayor en el hombre caído que en el inocente, y necesita un auxilio más poderoso para no caer bajo

[29] *Serm.* 9,7,8: PL 38,81.
[30] *De div. quaest. 83* 36: PL 40,26.
[31] *De pec. mer. et rem.* I 9: PL 44,114.
[32] *En. in ps. 30,* serm. 1,4: PL 36,232.
[33] *En. in ps. 59* 9: PL 36,720.
[34] *En. in ps. 103,* serm. 3,25: PL 37,1377.
[35] *De pec. mer. et rem.* II 4,4: PL 44,152.

su dominio. Acometen al hombre actual tentaciones que faltan en el paraíso, y debe ser fortalecido con el don de la perseverancia para vencer al mundo con todos sus amores, terrores y errores; tal es la lección del martirio [36].

5. La gracia

La necesidad de la gracia San Agustín la ha defendido con sumo ahínco, aun en las obras anteriores a la polémica antipelagiana. El hombre necesita de la gracia divina al principio, en el medio y al fin de su vida sobrenatural. Todo el proceso de la perfección cristiana se halla penetrado por la acción íntima de la gracia en nosotros.

"La gracia para San Agustín—dice el P. Dumont—es el conjunto múltiple y complejo de socorros divinos que, amortiguando nuestras pasiones, esclareciendo nuestro entendimiento y moviendo nuestra voluntad, nos impulsan a querer eficazmente el bien, y nos ayudan a practicarlo con tal perfección que, semejantes por adopción al Hijo de Dios, merecemos también verle cara a cara en su reino con el Padre y el Espíritu Santo. Esta fórmula resume en sus líneas fundamentales las funciones atribuidas por San Agustín a la gracia y sintetiza las verdades desarrolladas actualmente en los tratados de la vida sobrenatural [37]. Comprende, pues, la gracia una triple forma de acción: medicinal, eficaz y elevante. Ella cura al hombre, le ordena y dirige a su fin, que es la visión intuitiva de Dios. "Vino, pues, la gracia, que borra los pecados cometidos, ayuda al que se esfuerza y comunica el amor de la justicia, desechando el temor: *donet peccata praeterita, et conantem adiuvet, et tribuat caritatem iustitiae et auferat metum* [38]. Remisión de los pecados, embellecimiento del alma, ayuda prestada a la voluntad, amor a la ley y justicia, sin miramiento a galardones temporales; destierro de todo temor servil, confianza y entrega en la bondad infinita de Dios: he aquí los resortes íntimos de la vida cristiana.

La gracia fortalece la voluntad para el cumplimiento de los mandatos del Señor, no por las fuerzas propias, sino con el auxilio del Libertador [39]. No sólo el *voluntatis affectus,* sino el *actionis effectus,* se deben a la gracia [40]. El organismo ejecutivo del hom-

[36] *De cor. et grat.* XII 35: PL 44,937.

[37] *Le surnaturel dans la théologie de S. Augustin:* «Revue de sciences religieuses» 12 (Strasbourg 1932) p.218. Cf. V. Capánaga, *La deificación en la soteriología agustiniana:* «Augustinus Magister» II 745-754 (París 1954). *La doctrina agustiniana de la gracia en los Salmos* («Augustinus» V [1960] 329-360).

[38] *Propos. ex Epist. ad Romanos* XIII 18: PL 35,2065.

[39] *Propos. ex Epist. ad Romanos* XIII 18: PL 35,2065.

[40] *De grat. Christ.* I 14,15: PL 44,368.

bre queda reforzado para cumplir lo que pide la justicia del Evangelio. No ha lugar, pues, al subterfugio de los pelagianos: "La ayuda, en que hacemos consistir la justicia, no es para facilitar simplemente la operación, no; da la facultad de obrar. Así como la luz se requiere no para ver más fácilmente, sino para ver, también la gracia es necesaria para obrar, esto es, cumplir los mandamientos divinos. Tened mucha cuenta con esto, no sea que alguien os diga: Aun cuando Dios me sustraiga su ayuda para hacer esto, ya me basto yo; si bien con trabajo y dificultad, pero yo puedo hacerlo. Como si dijera alguno: Con remos, pero al fin llegamos; buen trabajo nos costó, y, desde luego, de haber soplado favorable viento, hubiéramos llegado antes". No se reduce a esto la ayuda de Dios, la ayuda de Cristo, la ayuda del Espíritu Santo. Si ella nos falta, no podemos obrar bien. Claro que por tu libre albedrío puedes hacer algo, pero con imperfección. Necesitas la ayuda divina para obrar bien. Algunos se han visto precisados a admitir la ayuda de la gracia, pero para obrar más *fácilmente*. He aquí sus palabras: "Dios concedió la gracia a los hombres para que con su ayuda cumplan más fácilmente lo que se manda a su albedrío. Mejor se navega con viento próspero a velas desplegadas que con remos; pero con éstos también se llega. No es así, hermanos míos. El Maestro verdadero que a nadie adula ni engaña, el Maestro que es a la vez Doctor y Salvador, no dice: "Sin Mí podéis hacer algo, pero más fácilmente conmigo. No dice: Sin Mí podéis dar vuestro fruto, pero con mi ayuda lo daréis más copioso. No dijo eso, no. Oíd lo que dijo: Santo es el Evangelio, y todos deben doblegarse a él. No afirma esto Agustín, sino el Salvador: Sin Mí nada podéis hacer" [41].

6. Gracia y libre albedrío

La ayuda del Creador a la criatura no anula en ésta su libertad, antes bien la robustece. Para armonizar las dos cosas—libertad y gracia—, San Agustín, sin duda inspirándose en las palabras *condelector legi Dei,* de San Pablo, y en su experiencia íntima, forjó la teoría de la *delectatio caelestis,* con la cual se excluyen dos motivos inferiores en el dinamismo de la voluntad: el temor servil y el interés. Quien obra por estos motivos no ama el bien por su honestidad. El que ama a la esposa por la dote no ama la persona, sino el oro de la misma.

La delectación celeste significa la victoria sobre el interés y el temor de esclavo, es decir, una elevación en la dinámica de la voluntad. En el sentido concreto se identifica con la *caritas.*

[41] *Serm.* 156 12,13: PL 38,857.

Se ama a Dios y su voluntad por gusto, porque es bueno, sin buscar otra recompensa fuera de él: *Deum non colimus nisi propter Deum, ut sui cultus ipse sit merces* [42]. La gracia suaviza el cumplimiento de la ley, que ya no nos repele, sino atrae: *non terribile, sed suave mandatum* [43]. La suave acción de Dios cambia la voluntad sin violentarla, comunicándole un movimiento conforme a su naturaleza y raíz oculta que es la inclinación al bien. San Agustín habla de la "inefable suavidad con que Dios infunde la gracia en el corazón del hombre" [44]. Por la fe imprime en el alma un conocimiento, que trae consigo una nueva afición y amor, y este amor acendra el deleite, refina el goce, de modo que se crea en cierto modo una sensibilidad y órgano muy delicado para no sentir como una opresión la acción divina sobre el hombre. Así deben entenderse muchos pasajes agustinianos que consideran la gracia como comunicación de una suavidad de Dios: "Esta es aquella suavidad—*illa suavitas*—que comunica el Señor para que nuestra tierra dé su fruto, a fin de que obremos el bien, no por miedo a un castigo carnal, sino por el gusto del bien espiritual mismo: *sed boni spiritualis delectatione faciamus*" [45]. Esta suavidad, añade en otra parte, no puede aprehenderse si no viene acompañada de un deleite. (No viene del puro conocimiento, sino del gusto experimental.) Enseña, pues, Dios la suavidad, infundiendo el gusto; enseña la disciplina, mitigando la tribulación; comunica la ciencia, insinuando el conocimiento [46].

Docet ut facienda faciamus, inspirando suavitatem [47].

La suavidad y la caridad de Dios son una misma cosa. Es un gran don divino sentir gusto en hacer bien. Pues cuando se obedece a Dios por temor del castigo, no por el deleite de la justicia; cuando se le tiene miedo, no se le ama; se le sirve servilmente, no liberalmente [48].

La gracia de suyo tiende a suprimir los sentimientos bajos y violentos del espíritu para convertir el deseo y amor al bien en movimiento gravitatorio propio que nazca de la misma intimidad renovada y purificada. Eleva la conciencia humana a un grado superior de iluminación, haciéndola centro de sentimientos puros, limpios de toda escoria servil. Se hace lo que se manda, no por la fuerza de la obligación y sanción, sino porque se ama, por haber plantado Dios en la voluntad el deseo y afición a lo bueno. La caridad, pues, comprende y supera con mucho el espí-

[42] *En. in ps. 118,* serm. 11,6: PL 37,1531.
[43] *De grat. Christi* I 13,14: PL 44,367.
[44] Ibid.: PL 44,367.
[45] *En. in ps. 118,* serm. 7: PL 37,1566.
[46] Ibid., serm. 17,3: PL 37,1549.
[47] Ibid., ibid.
[48] Ibid., serm. 17,1: PL 37,1547.

ritu de la ley, que sobra donde se ama. De aquí el dicho célebre: *Ama y haz lo que quieras* [49], porque el amor verdadero es la verdadera ley del espíritu, muy superior a la servidumbre farisaica a lo mandado. Ni el hombre agustiniano es un vulgar anárquico que en nombre del amor viola el orden y hace cuanto se le antoja, sino seguidor del orden del amor, donde se respeta la jerarquía de los valores.

Así se resuelve el supuesto conflicto entre la libertad individual y la acción de la gracia, que daba tanto pánico a los antiguos pelagianos y a sus modernos sucesores. ¡Oh, que nadie meta mano en el sagrado recinto de la intimidad libre! ¡Que nadie pise la clausura privada y autonómica del individuo!

Este error, que admite una inmanencia absoluta para el ser espiritual humano, descansa sobre supuestos falsos. Uno de ellos es el de la naturaleza sana, íntegra, perfecta. Otro, la soberanía absoluta o la inmanencia perfecta del ser libre. El tercero es una falsa idea acerca de la libertad. Y el cuarto, una grosera idea acerca de la acción divina en nosotros. Si la naturaleza humana se halla enferma, nada más razonable que la intervención quirúrgica y medicinal del que puede sanarla. *Non enim poenalis, sed salutaris dolor est, quem secando medicus facit* [50]. No es violar la libertad alargar la mano al caído y ayudarle para levantarse. Ni tampoco es el espíritu humano un recinto murado de absoluta interioridad, sino con puertas y ventanas a lo exterior y superior. La libertad se halla subordinada a la vida, y la voluntad necesita de estímulos que le vengan de otra parte para inflamarse y seguir el bien. Finalmente, Dios tampoco actúa en la conciencia violentándola, sino sanándola, mejorándola, levantándola, liberándola e imprimiendo en ella inclinación y deseo de lo que debe amar por su bien.

Este proceso de sanación paulatina se indica en el siguiente pasaje: "*Tu siervo se complacía en tu justicia* (en la práctica del bien). Y muestra por qué pasos ha llegado hasta allí. Primero es necesario ver cuán amable y honesta es la justicia; en segundo lugar se debe aspirar a desearla, y en tercer lugar, con el progreso de la luz y de la sanidad, ya deleita el poner por obra aquello cuyo conocimiento nos deleitaba" [51].

La gradación apuntada aquí manifiesta cómo Dios no entra en las conciencias como pegando portazos, sino de puntillas, con gran sigilo y respeto a la libertad individual. No forcejea ni vio-

[49] *Dilige et quidquid vis fac:* «Miscellanea agostiniana» I Frang. V 214: *In Epist. Ioan.* tr.8: PL 35,2033. J. GALLAY: *Dilige et quod vis fac. Notes d'exégèse augustinienne:* «Recherches de science religieuse» 43 (1955) 545-555; F. CAYRÉ, *Ama et fac quod vis:* «La Vie augustinienne» 1 (1953) 3-6.
[50] *En. in ps. 114,5:* PL 37,1489.
[51] *En. in ps. 118,* serm. 8,5: PL 37,1522.

lenta, sino gradualmente cambia y transforma la voluntad o el afecto. Primero alborea una luz suave que baña el rostro de la justicia; la que antes se nos antojaba ceñuda, se cubre de un esplendor amable de honestidad y gracia; nos reconciliamos poco a poco con ciertos preceptos que se nos hacían antipáticos o imposibles.

Con la nueva luz se despierta un movimiento de simpatía hacia el rostro amable, que se nos va descubriendo, atrayéndonos a su unión y amistad. La gracia rehabilita el organismo psicológico en su integridad cognitiva, afectiva y ejecutiva. San Agustín conocía bien el efecto de la vulneración de la naturaleza: lo que debía formar un organismo compacto y único se disoció en diversos centros que se guerrean entre sí. Donde las potencias cognoscitivas, afectivas y operativas debían moverse con armonía y coordinación, el pecado introdujo la anarquía. "Por eso muchas veces vemos lo que debemos hacer y no lo hacemos; no nos deleita el hacerlo, y deseamos que nos deleite. Se adelanta el entendimiento, pero le sigue despacio, y a veces ni le sigue el tardo y flaco afecto" [52]. La gracia restaura la coordinación jerárquica de las potencias, la consonancia entre la contemplación y la acción, y produce una acción libre, conforme con los impulsos más secretos de la voluntad humana.

La transformación se opera lentamente, y el resultado es el amor al bien por el mismo bien.

La armonía entre el libre albedrío y la gracia la declaran también los pasajes célebres de un comentario al evangelio de San Juan: "No pienses que eres atraído contra tu voluntad, pues también con amor se atrae al alma, y el deleite arrastra suavemente. ¿Qué significa ser atraído por el deleite? Regocíjate en el Señor, y El colmará la medida de tus deseos. Hay un deleite espiritual al que es sabroso este Pan celestial. Pues si el poeta pudo decir: A cada cual arrastra su deleite o su pasión, no una necesidad o una fuerza coactiva, sino el gusto, ¿con cuánta más razón diremos que es atraído a Cristo el que se deleita con la Verdad, el que se apasiona de la justicia, el que se entusiasma de la bienaventuranza y vida eterna, pues todo esto se cifra y compendia en la plenitud de Cristo? Para el cuerpo hay sus deleites, y ¿no los habrá para el alma? Muestras un ramo verde a una oveja, y va a ramonearlo. A un muchacho le enseñas un puñado de nueces, y corre a ti; lo atraes no por violencia, sino por gusto, por afición. ¿No atraerá, pues, Cristo, manifestado por su Padre?" [53]

Así une los extremos de la cadena misteriosa de la gracia y el libre albedrío el mayor psicólogo del Cristianismo.

[52] *En. in ps. 118*, serm. 8,4: PL 37,1522.
[53] *Tr. in Io. Ev.* 26: PL 35,1609.

7. La gracia y los valores humanos

Pero la acción de la gracia se extiende también a una esfera de bienes naturales, arraigados en el ser humano. No destruye, sino perfecciona la naturaleza. La doctrina agustiniana equidista de los dos extremos que en este punto pueden darse: el maniqueísmo y el pelagianismo. Extremadamente pesimista, el primero admite una corrupción sustancial de la naturaleza, donde no es posible la acción del principio bueno y redentor. La zona infecta del mal no puede ser tocada por la gracia de Dios.

Pero San Agustín no admite una devastación total de la naturaleza por el pecado, sino siguen en pie los bienes raíces, que son patrimonio del hombre. Tales son, v.gr., las potencias que conservan su fuerza natural, el deseo de la felicidad, el amor a la verdad y al bien, la capacidad natural de conocer a Dios. El ser *capax Dei* es también un bien radical que ha conservado el alma como imagen de Dios. La gracia se inserta en estos bienes para sanar al hombre y mejorarlo interiormente.

El pelagianismo, esencialmente optimista, todo lo ve de color de rosa en el universo y en el hombre. Pero coincide con el maniqueísmo al negar la posibilidad de una influencia salvífica en el hombre por medio de la gracia. La doctrina católica y agustiniana, en cambio, confiesa la posibilidad, la conveniencia y la realidad de la acción divina en el hombre caído.

Que el Espíritu infinito se introduzca en lo más íntimo de la persona finita para despertarla, moverla, elevarla y mejorarla es la más dichosa y racional de todas las posibilidades y realidades.

La naturaleza íntegra sale mejorada con esta acción y contacto con lo divino en el hombre. Aun los valores naturales salen gananciosos.

La gracia salva a la naturaleza. Gracia y naturaleza se relacionan entre sí, se buscan y completan. No se destruyen, como dos fuerzas explosivas, al unirse, sino se unen sólidamente con vínculo provechoso para ambas partes. No repugna la medicina a la naturaleza: *Medicina autem ideo inventa est ut pellatur vitium et sanetur natura. Ideo magnus Medicus venit* [54]. El vicio es enemigo y destructor de la naturaleza, no la gracia de la medicina. Lo cristiano no repugna a lo humano, sino que lo sana, completa y perfecciona. La gracia, según San Agustín, no sólo trae una nueva excelencia y forma de ser—filiación de Dios—con que el ser humano se yergue sobre el ser puramente natural

[54] *Serm.* 155,10: PL 38,846-7.

de siervo, sino además fortalece todas las potencias y, afinando el amor, compone y comunica nueva consonancia a los afectos y pasiones. Así dice el Santo ponderando los beneficios de la Iglesia católica: *Tu cives civibus, gentes gentibus, et prorsus homines, primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate coniungis*[55].

Los hijos de Adán, al hacerse hijos de Dios por adopción o gracia, se cohieren en sus vínculos para formar una fraternidad más sagrada. La convivencia social humana, al hacerse cristiana, se hace más suave, *se humaniza más*. Lo cristiano no suprime, no aplasta, sino realza la sociedad con nuevo vínculo cordial que enlaza las almas. La fraternidad de los primeros cristianos ofrecía a los ojos del paganismo un espectáculo nuevo, es decir, una sublimación de la sociedad por la *caritas*. Esta sublima a todo el ser humano, porque es una fuerza totalitaria que consigue levantarse con el señorío del espíritu. "Con razón se ha visto en ti, ¡oh Iglesia!—continúa San Agustín—, cuán poco valen los esfuerzos mandados por la ley cuando la concupiscencia devasta el ánimo y se pretende frenarla con el temor del castigo y no se domina con el amor de la virtud"[56].

La energía de la caridad reduce a obediencia y unidad las fuerzas rebeldes y disgregadas de las pasiones, con lo cual la persona humana recobra su mando perdido y ensancha su dominio, con aumento de potencia, de gloria y dignidad. Por la caridad nos conformamos con Dios para que, separados del mundo, no nos confundamos con lo que debe estarnos sujeto[57]. El hombre debe llevar o la imagen de Dios o la imagen de la bestia. El vicio lo rebaja y animaliza. No que la naturaleza humana sea anulada, porque *quaelibet vitia peccatorum non hominem ex homine tollunt; sed permanet Dei opus bonum in quantiscumque malis operibus impiorum*. La buena obra de Dios es indestructible en sus fundamentos.

Con todo, el vicio le imprime un carácter bestial: *ut vitium hominis natura sit pecoris*[58].

En otras palabras: el hombre, para conservar su excelencia y dignidad superior, debe asemejarse a Dios, lo cual es efecto de la gracia.

Y por aquí llegamos a una conclusión importante: cómo Cristo es no sólo la flor y gala de la Humanidad, porque atesora todos los valores del hombre, sino también la columna que la sostiene. "Antes de venir Cristo, el hombre era como una pared

[55] *De mor. Eccl. cath.* XXX 63: PL 32,1336.
[56] Ibid., 64: PL 32,1331.
[57] Ibid., XII 23: PL 32,1321.
[58] *De peccato originali* XL 46: PL 44,408.

agrietada y curva, y el demonio la estaba empujando para derribarla en el suelo. Vino Cristo, y, arrimándose a ella, se hizo su sostén y columna" [59]. Esta amenaza y ruina significa la pérdida de ciertos valores, como la libertad espiritual, el ejercicio sano de la razón, el señorío sobre las pasiones, la profunda intimidad de la vida.

"En tanto vale el hombre algo en cuanto vive unido al que lo creó, porque separándose de El no es nada" [60].

En la polémica con los arrianos nos ofrece también una fórmula verdaderamente profunda, expresiva de la conexión entre Cristo y la Humanidad. "No nos airemos contra ellos (los arrianos), antes bien oremos para que Dios les otorgue la luz, pues tal vez lo son de nacimiento. Prefieren la familia a la verdad. Háganse, pues, lo que no son para conservar lo que son; esto es, háganse católicos para conservar el ser de hombres; para que en ellos no perezca la criatura de Dios, ayúdeles la divina gracia: *Fiant quod non sunt ut possint servare quod sunt: id est, fiant catholici, ut possint servare quod homines sunt: ut non in illis pereat Dei creatura, accedat Dei gratia*" [61].

La frase *Fiant catholici, ut possint servare quod homines sunt* pudiera ser el más bello lema del humanismo cristiano. Cristo es la sal de la tierra, el que preserva de su corrupción la naturaleza humana. Su ausencia no supone una corrupción sustancial del hombre ni una pérdida total de todos los valores. El templo, abandonado por Cristo, no se viene al suelo, pero sí queda desmantelado, sin la gracia y esplendor de la imagen de Dios, sin la cual el hombre es mucho menos hombre de lo que debiera ser. En Jesús se encarna la idea eterna y ejemplar de Dios sobre el hombre.

Ahora se comprende cuál hubiera sido la suerte de Europa de haber triunfado el monje bretón, tan falto de vista metafísica y de profunda experiencia humana y cristiana.

Tal es también la lección amarga de la dialéctica interna de la historia del humanismo. N. Berdiaeff resume así este resultado: "El humanismo no ha fortificado, sino debilitado al hombre. He aquí el resultado paradójico de la historia moderna. El Renacimiento comenzó por la afirmación de la individualidad de las fuerzas creadoras del hombre, y ha terminado por la negación de la individualidad creadora del hombre. *El hombre sin Dios deja de ser hombre; tal es el sentido religioso de la dialéctica interna de la historia moderna, historia de la grandeza y decadencia de*

[59] *En. in ps. 61* 20: PL 36,743.
[60] *En. in ps. 75* 8: PL 36,962: *Tamdiu est aliquid homo, quamdiu illi haeret, a quo factus est homo. Nam recedens ab illo, nihil est homo.*
[61] *Serm.* 139,5: PL 38,772.

las ilusiones humanistas. El hombre, en el estado de separación y vacío de su alma, hácese esclavo no de las fuerzas superiores, suprahumanas, sino de los elementos inferiores, inhumanos. El espíritu humano se entenebrece y los espíritus inhumanos se apoderan de él" [62].

Lo mismo que ha dicho San Agustín lapidariamente: *Nam si recedat Spiritus Dei, pondere suo spiritus hominis revolvitur in carnem* [63]. El hombre, separado del Espíritu Santo, por su propio peso se hunde en la animalidad, con pérdida de valores muy estimables.

He aquí la dialéctica interna del pelagianismo en todos los tiempos: *A Deo lapsus, et abs te laberis* [64]. El hombre no puede sostenerse en sí mismo una vez que se separa de Dios.

[62] *Un nouveau Moyen Age* p.69 (Paris 1925). Véase igualmente el libro del P. LUBAC *El drama del humanismo ateo.* Versión española (E. P. E. S. A., Madrid 1950); S. ALVAREZ TURIENZO, *Debe y haber del hombre agustiniano,* en *L'Homme et son destine d'après les penseurs du Moyen Age* p.325-334 (Louvain 1960) (Actes du premier Congrès International de Philosophie Médiévale).

[63] *Serm.* 155 12,13: PL 38,848.

[64] MA, I, WILMART, II 676.

X

EL CUERPO MISTICO DE CRISTO

1. El partido donatista

San Agustín es el gran maestro de la eclesiología católica, porque nos ha enseñado a comprender el cristianismo y a vivir en intimidad con el Cuerpo místico de Jesús. "La gloria que nosotros queremos vindicar para San Agustín—dice Batiffol—es la de haber hecho del catolicismo no sólo una inteligencia y una unidad, sino una mística, porque ningún doctor como él tuvo la intuición afectuosa de la presencia actuante de Dios en la Iglesia" [1].

Cuando fue consagrado obispo se encontró con un Africa desgarrada por el cisma, por la "pars Donati". El donatismo tenía sus sacramentos, su culto, su organización jerárquica, su cuerpo aguerrido y dinámico de partidarios, que se habían fortificado contra la verdadera Iglesia con un sistema defensivo de apologética y teología. La Iglesia de Cristo, según ellos, se había temporalizado, entregándose en manos del Poder público. Se corrompieron sus ministros, haciéndose vasos inmundos que no podían contener ni distribuir la gracia de Dios. Sólo una minoría selecta se salvó: *Africa sola bene olet, totus mundus putet.* Todo el mundo es una cloaca de corrupción; sólo en un rinconcito africano florece el jardín de Cristo [2].

La campaña contra este error y en defensa de la Esposa inmaculada de Cristo ocupó una gran parte de la actividad literaria del gran Doctor. Apuró todas las artes de persuasión y catequesis contra el cisma: el tratado doctrinal, el opúsculo, el diálogo, el poema con ritmo popular y estribillo, el manifiesto, la correspondencia de todas clases, el sermón, la conferencia y discusión pública con procesos verbales estenográficamente reproducidos.

El divulgó el epíteto de *Mater Ecclesia,* que tan a menudo fluye de sus labios con un arrullo musical y tierno. Defendiendo a la Iglesia, defendía a la Madre espiritual del hombre y de la civilización de Europa. El donatismo era un sistema terrorista que pretendía dominar con la violencia. Sus jefes profesaban teorías subversivas sobre la abolición de la propiedad y el reparto

[1] *Le catholicisme de S. Augustin* II p.548.
[2] *En. in ps. 21,* serm. 2,2: PL 36,171.

de los bienes, contando con un turbio linaje de aventureros, que en nuestro tiempo hubieran engrosado las filas de los del martillo y de la hoz. Amparando sus ideas con pasajes evangélicos, apelaban al pillaje, al incendio, al alboroto popular, hasta el punto de obligar a las autoridades a medidas represivas por la fuerza.

En Hipona, el clero donatista prohibía a los panaderos de la secta cocer el pan de los católicos. Cuando predicaba San Agustín levantaban un clamoreo en la vecina capilla donatista para impedir se oyera su palabra.

Particular blanco de su saña era el Obispo de Hipona, que enarbolaba la bandera de la unidad religiosa y del orden civil. Más de una vez le gritaron por la calle: "¡Abajo el traidor!"

Sus violencias y demasías obligaron a los emperadores a tomar parte en la contienda por el bien común y seguridad del orden público. En el año 411 se reunieron en Cartago católicos y donatistas, bajo la presidencia del tribuno Marcelino. El programa doctrinal se resumía en estos puntos, presentados por los católicos:

1.° La Iglesia de Dios, anunciada por los profetas y predicada por Cristo, es universal, luego la católica es la verdadera.

2.° Ella se compone de justos y pecadores, de buenos y malos, de grano y paja.

3.° Los donatistas no pueden probar que la Iglesia, corrompida en todas partes, únicamente se conserve pura en el partido de Donato, pues aun suponiendo la indignidad de Ceciliano—hecho que no se puede demostrar—, no bastaría él para corromper la Iglesia ni invalidar su bautismo.

Con estos puntos de extraordinaria importancia dogmática se definía la naturaleza de la verdadera Iglesia.

Las dos primeras sesiones de la asamblea se consumieron en asuntos de procedimientos, en que no intervino San Agustín. "Su actuación—dice un crítico autorizado—, tan reservada en las primeras audiencias, llegó a ser preponderante en la tercera; suya es la honra de haber soportado todo el peso de la controversia sobre la *causa Ecclesiae*. Sin hablar palabra cuando se trataba de minucias de procedimientos, pues se reservaba su actuación para el nervio de la causa, incapaz de ser derrotado por todas las interrupciones, erguido, luminoso, fuerte, dotado de una unción desbordadora, Agustín puede llamarse sin hipérbole el verdadero triunfador de la conferencia" [3].

Allí quedaron derrotados doctrinal y legalmente los donatistas.

[3] BATIFFOL, ibid., p.317.

2. Cristo en la Iglesia

La controversia obligó a San Agustín a irradiar nueva luz sobre los hondos misterios de Cristo, cuya presencia se hizo más íntima, eficaz y consciente en la comunidad de los fieles. Uno de los puntos controvertidos versaba sobre la validez de los sacramentos administrados por los ministros indignos y por los herejes. Los sacramentos no sacrifican si no es santo el ministro, decían los partidarios de Donato; hay que pertenecer a la Iglesia verdadera, es decir, al grupo aristocrático, de que formaban parte ellos. No es, pues, Cristo el que confiere la santidad, sino el ministro. El ministerio eclipsa totalmente la acción del Salvador. Late aquí, como en el pelagianismo, una doctrina que nos emancipa de Cristo, con merma de su señorío sobre las almas, porque es impedido por la causa instrumental en el ejercicio de su clemencia. Por eso el donatismo puede considerarse "como la primera tentativa para fundar la fe sobre la experiencia religiosa" [4]. Descansaba sobre un individualismo en pugna con el espíritu universal de la religión de Cristo. San Agustín, al contrario, refuerza nuestros vínculos de unión con Cristo y con los miembros que forman su cuerpo. Después de San Pablo, ningún Padre de la Iglesia ni teólogo ha derramado tan copioso raudal de luz sobre el misterio de Cristo y su cuerpo. Se le honró con el epíteto de "Padre del Cuerpo místico" y, por consecuencia, de la solidaridad sobrenatural de todos los cristianos. Cristo es el nuevo Adán, origen de una raza de hijos de Dios, estrechados entre sí con una sagrada parentela más fuerte que todos los lazos carnales. "Así como toda generación carnal procede de Adán, así toda generación espiritual viene de Cristo" [5].

Nemo ad mortem nisi per Adam, nemo ad vitam nisi per Christum, dirá también con su lenguaje escultórico [6]. Por este camino dialéctico se llega a uno de los puntos cardinales de la doctrina antidonatista: *Christus sanat, Christus mundat, Christus iustificat, homo non iustificat* [7]. Cristo sana, Cristo purifica, sólo Cristo es el autor y consumador de nuestra justificación, y no el hombre. La eficacia de los sacramentos se vincula a la santidad difusiva de Cristo. Bautice Cirilo o Metodio, Cristo es el que bautiza. Absuelva Pablo o Timoteo, Cristo es quien absuelve y perdona los pecados. Cristo adquiere con esta doctrina una profunda intimidad con la Iglesia o Cuerpo místico, totalmente penetrado de la fuerza salvadora que emana de su divina persona

[4] J. Guitton, o.c., p.99.
[5] *De pec. mer. et remis.* 1,15,19: PL 44,119.
[6] *Serm.* 293,9: PL 39,1333.
[7] *Serm.* 272,6: PL 38,1324.

para comunicarla en forma de gracia sacramental. Cristo hace suyos a los cristianos o miembros que se adhieren por el bautismo y forma con ellos una plenitud o totalidad que comprende a toda la Iglesia. Pues de tres modos se designa a Cristo en la Sagrada Escritura; primero, como Verbo o Persona divina; segundo, como Verbo encarnado, y tercero, como Cristo total: *tertius modus est quodam modo totus Christus in plenitudine Ecclesiae, id est, Caput et Corpus* [8].

3. Rasgos de la Esposa

Como Cuerpo de Cristo, la Iglesia ostenta ciertos rasgos divinos que la distinguen de todas las falsas imitaciones. La Esposa verdadera goza de una hermosura original y propia, con que deja muy atrás todas las pretendientes a la mano de Cristo. San Agustín ha estudiado morosamente la hermosura y rasgos de la Iglesia en tres retratos que de ella poseemos: la profecía, la palabra de Cristo y la doctrina de los apóstoles.

En el libro *De unitate Ecclesiae* se dibujan los caracteres de la Esposa de Cristo tal como se contienen en el Antiguo Testamento, en el testimonio del Salvador y de los apóstoles. Tenemos los libros divinos, cuya autoridad es reconocida de ambas partes; busquemos, pues, allí la Iglesia, indaguemos allí nuestra causa [9]. Si las Sagradas Letras nos pintan una Iglesia limitada al territorio del Africa, entonces habrá que doblegarse a las razones de Donato; pero si allí se predice y predica una Iglesia universal, con derecho a extenderse por todas partes, su causa está perdida.

Tema predilecto de la divina Escritura es Cristo y su Iglesia: *Prope omnis pagina nihil aliud sonat quam Christum et Ecclesiam toto orbe diffusam* [10]. "Profiéreme un solo testimonio en favor del partido de Donato; yo te sacaré mil en favor de la universalidad de la Iglesia" [11]. Particularmente se detiene el Santo en recordar profecías de Isaías y de los Salmos [12].

"Notad cómo en los Salmos se nos pinta la Iglesia extendida por todo el orbe de la tierra y magnificada con el esplendor de la gloria de su Rey" [13].

El testimonio de Cristo es igualmente fehaciente, porque al separarse de nosotros recomendó su Iglesia a los amigos: *Sponsus profecturus Sponsam suam amicis suis commendavit* [14]. Les pro-

[8] *Serm.* 351,7: PL 39,1493.
[9] *De unit. Eccl.* III 5: PL 43,394.
[10] *Serm.* 46,33: PL 38,289.
[11] *De unit. Eccl.* III 5: PL 43,394.
[12] Ps 2,7-8; 21,17-19; 18,5; 49,1-2; 56,5-6; 71; 44.
[13] *De unit. Eccle.* VIII 22: PL 43,406.
[14] *Serm.* 238,4: PL 38,1233.

fetizó su universalidad, "porque sería predicada en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados a todas las gentes, comenzando por Jerusalén. Nada hay, pues, más veraz ni más divino y manifiesto que este testimonio" [15].

Los apóstoles, herederos de la doctrina de Jesús, vieron realizarse su divino plan [16]. "Nos ha sido, pues, evangelizada una Iglesia que había de extenderse por todas partes" [17].

Con la universalidad se dibujan también otros rasgos, como el de la unidad. El cuerpo de Cristo ha de calificarse por la cohesión viva de sus miembros y órganos: "Pues así como el cuerpo, siendo uno, tiene sus miembros y, con ser muchos los miembros, único es el cuerpo, también Cristo es multitud de miembros y un solo cuerpo. Luego todos nosotros, unidos a la Cabeza, valemos mucho; sin la Cabeza, nada. ¿Por qué? Porque juntamente con nuestra Cabeza somos vid; sin ella, somos sarmientos podados que sólo para el fuego sirven... Señor, si nada podemos sin ti, contigo lo podemos todo. Pues lo que El obra por medio de nosotros nos parece que obramos nosotros" [18].

La unidad le viene a la Iglesia de su conexión con Cristo o de la caridad divina, y es como un milagro perpetuo. Como la túnica inconsútil, está tejida de arriba: "Sus vestidos son sus sacramentos; pudieron repartírselos los herejes; pero allí quedaba un vestido indivisible. Era la túnica, tejida desde arriba, dice el Evangelio" [19]. Luego tejida por el cielo, tejida por el Padre y por el Espíritu Santo. ¿Qué túnica es ésta, sino la caridad, que nadie puede dividir? ¿Cuál es la túnica, sino la unidad? *Quae est ista tunica nisi unitas?* [20]

"Como la división y la discordia hacen a los herejes, la paz y la unidad forman a los cristianos" [21].

Rasgo también inalienable, que hemos indicado ya en pasajes anteriores, es la universalidad, que ninguna secta ha conseguido. Los herejes y herejías son locales y provinciales, mientras la Iglesia de Cristo es ecuménica.

"No todos los herejes están diseminados por toda la faz de la tierra, y, con todo, no faltan en ninguna parte. Unos están aquí, otros allí; pero se ven en todas partes. No se conocen a sí mismos. Hay sectas en Africa, en el Oriente, en Mesopotamia, en Egipto. Una misma madre, la soberbia, las engendró; así como una Madre, nuestra Santa Iglesia, engendró a los fieles repartidos

15 *De unit. Eccl.* X 24: PL 43,408.
16 Act. 1,2,3,8,9,10, etc.
17 *De unit. Eccl.* XII 32: PL 43,415.
18 *En. in ps.* 30 4: PL 36,232.
19 Io 19,23.
20 *En. in ps.* 21 19: PL 36,176.
21 *Contra lit. Pet.* II 95,219: PL 43,333.

por el orbe. Ella conoce las sectas, porque entre todas anda mezclada. Es como una vid que, desarrollándose, se ha extendido por todas partes, mientras los herejes son como sarmientos inútiles, cortados por la podadera del dueño por causa de su esterilidad para que la vid fuera conocida, no amputada. Los sarmientos quedaron allí donde fueron cortados; pero la vid, creciendo por todas partes, conoce los sarmientos que mantiene unidos, y los que al ser cortados quedaron junto a sí" [22].

El milagro de las lenguas es para San Agustín uno de los símbolos del destino católico de la Iglesia. Cada hombre hablaba en todas las lenguas, como anticipo de la Iglesia futura, que había de hablarlas todas. Un hombre era signo de la unidad, y todas las lenguas en un solo hombre el signo de la unidad en medio de todas las gentes [23].

La diversidad de lenguas teje la maravillosa variedad en el vestido regio de la Esposa de Cristo, y como la hermosura y variedad del vestido reluce en la unidad del mismo, así todas las lenguas resplandecen en la unidad de la fe [24]. *In veste varietas sit, scissura non sit* [25]. Brille la variedad en el vestido sin desgarrones.

Trátase de una catolicidad orgánica y asimilativa de peculiaridades raciales, compatibles con la unidad esencial de la fe, como lengua, liturgia, arte, costumbres. Por eso uno de los más nobles sentimientos de la piedad católica es lo que llama el Santo *communicare orbi terrarum* [26], vivir en relación con todo el orbe de la tierra. Extiende tu caridad por todo el globo de la tierra, porque los miembros de Cristo se esparcen por toda ella [27].

Por otra parte, la catolicidad de la Iglesia es fecunda y santificante. "Santo es el templo de Dios que sois vosotros", dice el Apóstol. Ella es la Iglesia santa, la Iglesia única y verdadera, la Iglesia católica, siempre en liza con las herejías. Puede ser combatida, pero no vencida. Todas las herejías salieron de ella como sarmientos inútiles de la vid podada, mas ella permanece en su raíz, en su vid, en su caridad [28]. La unión con la vid produce su vitalidad, así como la separación origina la muerte. La santidad de la Esposa es un reverbero de la infinita santidad de Jesús: *fulgens in vestitu Sponsi sui* [29]. El Esposo le ha regalado todo el espléndido equipo de sus excelencias y hermosura; la ha embellecido con las joyas del espíritu para que luzca el poder,

[22] *Serm.* 46,8,18: PL 38,20-1.
[23] *Serm.* 266,2: PL 38,1225.
[24] *En. in ps.* 44 24: PL 36,509.
[25] Ibid., ibid.
[26] *En. in ps.* 56 13: PL 36,669.
[27] *Tr. in Io., Epist. ad Part.* X 8: PL 35,2060.
[28] *De symb. ad cat.* VI 14: PL 40,635.
[29] *En. in ps.* 103 7: PL 37,1340.

la fuerza, la sabiduría, la riqueza, la bizarría incomparable del Rey. Totalmente penetrada de la gracia de Cristo, la Iglesia realiza en el organismo místico operaciones análogas a las del alma en el cuerpo: "Por diversos oficios se manifiesta una vida común. Tal es la Iglesia de Dios; en algunos santos obra milagros; por medio de otros enseña la verdad; en éstos guarda la virginidad, en aquéllos la pudicicia conyugal; aquí obra una cosa, allí otra; cada miembro tiene su propia operación, pero adaptada a la vida común. Lo que el alma al cuerpo humano, tal es el Espíritu Santo en el Cuerpo de Cristo o Iglesia" [30].

La santidad es la hermosura viviente del Cuerpo místico, nota de su verdad visible a todos los ojos. "No está tapada y cubierta esta Iglesia, ni se halla bajo el modio, sino sobre el candelabro, para que luzca a todos los de casa. De ella está escrito: no puede ocultarse la ciudad edificada sobre un monte [31]. Mas para los donatistas se halla como cubierta, porque oyendo tan claros testimonios sobre su dilatación por todas partes, ellos, con los ojos vendados, más quieren tropezar en el monte que subir a El, porque Cristo es la piedrecita desgajada del monte, sin obra de manos, que creció y se hizo altura dominante y llenó toda la tierra [32].

4. Por la Iglesia, a Cristo

El milagro de la santidad y universalidad de la Iglesia nos fuerza a poner en ella un principio superior. Por un doble movimiento dialéctico vamos de la Iglesia a Cristo y de Cristo a la Iglesia. "Los apóstoles veían la Cabeza y creían en el Cuerpo. Por lo visible creían en lo invisible. Nosotros somos semejantes a ellos: vemos algo que fue invisible para ellos y no vemos lo que tuvieron ante sus ojos. ¿Qué vemos nosotros inasequible a su mirada? La Iglesia extendida por el mundo. ¿Y qué no vemos que estuvo al alcance de sus ojos? A Cristo en la carne. Como ellos veían a Cristo y creían en el Cuerpo o Iglesia, así nosotros vemos el Cuerpo y creemos en la Cabeza. Ambas visiones mutuamente se ayudan y refuerzan. Ayudóles a ellos la visión de Cristo para creer en la Iglesia futura; ayúdanos a nosotros la visión de la Iglesia para creer en Cristo resucitado. Se han cumplido su fe y la nuestra. El Cristo total se ha manifestado a ellos y nosotros; pero totalmente ni fue visto por ellos ni por nosotros. Ellos vieron la Cabeza, creyeron en el Cuerpo; nosotros vemos el Cuerpo y creemos en la Cabeza. Pero a nadie le falta Cristo; en todos está completo y todavía su Cuerpo no ha logrado la entera plenitud" [33].

[30] *Serm.* 267,4: PL 38,1231.
[31] Mt 5,14.
[32] *De unit. Eccl.* XVI 40: PL 43,422.
[33] *Serm.* 117,6,6: PL 38,660.

San Agustín ha insistido con particular interés sobre este punto, fundamental en la apologética moderna, canonizada en cierto modo por el Concilio Vaticano I. La Iglesia es un motivo viviente de credibilidad para los hombres, pues la acompaña un fascinoso resplandor de milagro. Por la Iglesia nos elevamos a Cristo, su fundador. La Iglesia vive en una atmósfera de resurrección y nos guía a la causa originaria, es decir, al gran Resucitado, visible en las almas resucitadas que le siguen y aman. Una fuerza divina y creadora penetra el Cuerpo de Jesús, produciendo su vida superior. La Iglesia, perpetuo milagro de la resurrección de las almas por la fe, nos levanta a la resurrección de Cristo, que es el hecho más bello y fecundo de la Historia [34].

5. Madre nuestra

Mas la Iglesia no sólo por su evidencia y fulgor de milagro nos lleva a Jesús por un camino dialéctico, por ser ella como una premisa necesaria cuya conclusión es Cristo, actuante en su historia y su vida, sino también por su influjo maternal. Ella es la madre verdaderísima de los cristianos. El hombre moderno, descolgado del regazo caliente de la fe, no siente la ternura sagrada y viva que emana de este título nobilísimo, que arrancó tan devotos y filiales acentos al genio agustiniano. El profundizó como pocos en el carácter eternamente infantil del hombre, en su fragilidad, en su abandono espiritual, en su miseria y necesidad de apoyo. El hombre es un ser que necesita siempre el cariño materno que ilumine la orfandad sombría de su alma. Y por eso la maternidad de la Iglesia llena el gran vacío de su interior, porque ella no sólo es la virgen de Cristo, sino la madre del género humano, pues engendra a los cristianos a una vida nueva, los alimenta con la leche de su doctrina y los fortalece con el pan de la sabiduría. La piscina bautismal es el útero materno: *vulva matris aqua baptismatis* [35].

"Nuestro primer nacimiento fue de un hombre y una mujer; nuestro segundo nacimiento procede de Dios y de la Iglesia" [36].

"Pueblo, que eres creado—dice en otra parte—, alaba a tu Dios; alaba tú que naces y bendice a tu Señor. Bendícele, porque eres amamantado; alábale, porque te da alimento, y con ese alimento progresa en la sabiduría, en la edad... Como competentes, creced en Cristo, para que lleguéis a ser varones perfectos. Alegrad con vuestro progreso al Padre y no contristéis con vuestro

[34] *De civ. Dei* XXII 5: PL 41,756.
[35] *Serm.* 119,4,4: PL 38,674.
[36] *Serm.* 121,4: PL 38,680.

retroceso a la Madre. Amad lo que seréis. Porque seréis hijos de Dios, hijos de la adopción. Vuestro padre es Dios; vuestra madre, la Iglesia" [37].

Así resume el Santo las principales funciones maternales de la Iglesia. Lo mismo en la infancia que en la adolescencia y en la edad madura, la Madre espiritual nunca se separa del hombre: "Fuera del calor del seno de la Madre, moriréis de hambre", dice el Santo: *foris a visceribus matris fame moriemini* [38]. Ni un momento puede separarse el hombre del regazo de la Iglesia, so pena de morir de frío y de miseria. Así como la personalidad humana, privada del calor doméstico, se cría espiritualmente mutilada, porque le falta la experiencia maestra del amor, también la personalidad moral necesita recibir el aliento caritativo de la Iglesia para lograr su plenitud. ¡Con qué pintoresca imagen describe San Agustín a los feligreses la miseria y descarrío de su primera edad! "Yo fui miserablemente engañado, al llevar casi desde niño al estudio de las divinas verdades el afán de la discusión y no la piedad sumisa de la fe, que inquiere humildemente. Así cerraba la puerta del Señor con mis malas costumbres. Debía aldabear y llamar para que me abriesen, y yo la empujaba para cerrarla más y más. Quería alcanzar con la soberbia lo que sólo se otorga a la humildad. ¡Cuánto más felices sois vosotros y con qué seguridad, puestos en el nido de la fe como tiernos pajarillos, recibís de la madre Iglesia el sustento espiritual! Yo, al contrario, desgraciado y díscolo de mí, creyéndome con arrestos para volar, cuando todavía era implume, me arrojé del nido, y en vez de volar, en tierra di con mi cuerpo. Pero el Señor, movido a compasión, me cogió del suelo para que no me pisaran y maltrataran los transeúntes y volvió a colocarme en el nido" [39].

He aquí un cuadro plástico de la miseria humana y de la piedad materna de la Iglesia. Se contrastan dos formas de vida: una a la cruda intemperie, lejos del abrigo materno de la Iglesia; otra en el nido seguro, calentado con el amor de Cristo. La Iglesia, para San Agustín, remedia una de las mayores miserias del espíritu humano: su doble orfandad y separación de Dios y de los hombres.

La doble orfandad se ostenta muy sensible en el rostro del hombre moderno, solitario y desarraigado de toda certeza y verdad absoluta. El liberalismo le ha arrancado del hogar doméstico y arrojado a la calle de la opinión pública, llena de rumores y sofismas. Y vivir en la calle es un terrible desamparo y orfandad

[37] *Serm.* 216,7,7: PL 38,1080.
[38] *En. in ps. 130* 14: PL 37,1715.
[39] *Serm.* 51,6: PL 38,336-7.

para el espíritu, ávido de verdades vitalicias, que sólo se reciben como alimento en el hogar eclesiástico. La Iglesia alimenta al hombre con la verdad suprema de Cristo. El que vive fuera de ella incurre en toda suerte de idolatrías y falsedades. Al hombre extraño a la Iglesia, la religión es el culto de sus fantasmas y el error es su Dios: *Homini extra Ecclesiam religio sua est cultus phantasmatum et error suus est Deus suus.*

Terribles palabras, confirmadas con la historia del humanismo moderno anticristiano. La Iglesia sana y rectifica las desviaciones del espíritu, porque posee una autoridad infalible, por haber "Dios puesto en la cátedra de la unidad la doctrina de la verdad" [40].

En el seno de la Iglesia está la Verdad: todo el que se apartare de él, necesariamente caerá en errores: *necesse est ut falsa loquatur* [41]. La seguridad con que condena los errores supone en ella una relación perpetua e irrompible con la Verdad, que es Cristo.

6. Castillo de la fe

La Iglesia es *arx fidei, arx auctoritatis:* la ciudadela de la fe, el castillo de la autoridad, provisto de fortísimas defensas para seguridad de los débiles y refugiados en ella [42].

Las defensas y murallas consisten también en la razón, porque su "clementísimo Rey la armó con toda clase de baterías de invencibles razones: *copiosissimis apparatibus etiam rationis invictissimae armavit*" [43].

Al leer estos elogios se pinta en la memoria la viñeta de los medievales, que representaban la fe en forma de un castillo, con sus torres, cubos, atalayas, fosos y muralla, y con nobles guerreros, armados de punta en blanco, para combatir a los enemigos. Vivir dentro de este castillo, que es a la vez *tabernaculum veritatis* [44], da al cristiano la plena seguridad para repetir con el gran Santo: *In Ecclesia manebo securus:* En la Iglesia permaneceré seguro, porque en ella vive la Verdad: ella es universalmente perfecta y no yerra [45]. Cristo libra a la Esposa de caer en tantos errores como la cercan por todas partes; Cristo habita en Sión, que significa especulación, y si en la Iglesia no morase el Señor, la más precavida especulación iría a perderse en mil errores [46].

"Múltiples errores, diversas herejías, diversos cismas se oyen

[40] *Epist.* 105,16: PL 33,403.
[41] *En. in ps.* 57,6: PL 36,678.
[42] *Epist.* 118,5,32: PL 33,448.
[43] Ibid., ibid.
[44] *En. in ps. 30* serm.3,8: PL 36,253.
[45] *De Gen. ad lit. liber imp.* I 4: PL 34,220.
[46] *En. in ps.* 9 12: PL 36,122.

por doquier; lenguas innumerables contradicen a la verdadera doctrina; pero tú refúgiate en el tabernáculo de Dios, arrímate a la Iglesia católica, no te desvíes de la regla de la verdad, y te verás protegido en el tabernáculo de la contradicción de las lenguas" [47].

Mas la seguridad no equivale a dormida quietud. El católico va a bordo del más maravilloso barco con que se puede hacer la travesía del mundo: *Navicula Ecclesia est, mare saeculum est* [48].

Es un error creer que los católicos andan con mil zozobras interiores acerca de su fe, como desaguando penosamente la sentina de la duda, que entra y pone en peligro la salvación del alma. Así pensaban los adversarios de Newman [49]. Pero es igualmente un error creer que por ser nuestro barco tan probado en las tempestades y marejadas de los siglos, los que en él viajan se entregan a una perezosa quietud. El barco no puede perecer, pero sí los tripulantes. El católico no tiene una certeza absoluta de su salvación. Sólo Dios conoce el número de los predestinados, y vivimos en una ignorancia invencible acerca de la perseverancia final y del destino último. Por eso yerran los que creen que la predestinación hace inútil la Iglesia, como si todo hubiera de ser obra de una fuerza oscura y determinante.

Los protestantes han visto aquí una contradicción en la eclesiología agustiniana, un elemento aniquilador de la misma. Como diría Reuter, "los dos valores son incompatibles: el dogma católico de la Iglesia es destruido por el desarrollo lógico de la idea predestinacionista" [50]. Con todo, otros protestantes, v.gr., Loofs, no admiten la antinomia reuteriana. Ni es admisible desde el punto de vista católico y agustiniano.

La salvación humana va ligada parcialmente al celo y esfuerzo de los que integran la comunión de los creyentes. No es fruto de una mecánica del destino. Por lo cual, "San Agustín, un año antes de la muerte, añadió a su eclesiología su último rasgo, tal vez el más capital. Al afirmar que la salvación no es nunca una evidencia ni aun para el más perfecto, al mostrar que entrar en la Iglesia y vivir en su unidad y bajo sus leyes es para el menos perfecto una garantía anticipada, realizaba la alianza de la religión exterior con la interior, del culto con la verdadera piedad, y arraigaba la fidelidad en la inquietud" [51].

[47] *En. in ps. 30,* serm.3,8: PL 36,253.

[48] *En. in ps. 92* 7: PL 37,1188.

[49] J. H. NEWMAN, *Conférences-La foi et la doute.* Vers. de J. Gondon: Nos presentan como en guerra continua contra nuestra razón, y empleados constantemente en quitar las dudas que renacen. El mundo cree que semejantes a un navío que ha experimentado una avería en el mar, nosotros nos hallamos empleados constantemente en sacar el agua que nos sumerge, sudando para mantenernos a flote (p.263, París 1850).

[50] Cit. por BATIFFOL, o.c., II,519.

[51] J. GUITTON, o.c., p.340.

Así, la Iglesia infunde seguridad, pero sin apagar la sagrada llama de la inquietud, de una tensión necesaria para el desarrollo de la vida. El católico es un ser seguro e inseguro, quieto e inquieto, tranquilo e intranquilo. La certeza misma de la fe es un estímulo de conocimiento cuyas posibilidades son inmensas, como hemos apuntado ya en otra parte.

San Agustín es el menos estático de los cristianos; la Iglesia no fue ningún pretexto de quietud y soñolencia, antes bien de vigilancia y dinamismo. De aquí su devoción a la gran Madre espiritual del género humano: "Amemos a Dios, nuestro Señor; amemos a su Iglesia; a aquél como Padre, a ésta como Madre; a aquél como señor, a ésta como su esclava, porque somos hijos de su esclava. Amad, pues, carísimos hermanos, unánimemente a Dios Padre y a la Iglesia Madre" [52].

[52] *En. in ps.* 88, serm.2,14: PL 37,1140. Cf. GASPAR FAVARA: *La necessità della Chiesa secondo S. Agostino* (Acireale 1950) p.90. Sobre la Iglesia como madre espiritual de los hombres véase V. CAPÁNAGA, *La Iglesia en la espiritualidad de S. Agustín*, en *Mysterium Ecclesiae in conscientia Sanctorum* 88-133 (Roma 1967).

XI

LAS "CONFESIONES" O EL GENIO RELIGIOSO DE SAN AGUSTIN

1. Libro de las epifanías del Señor

Las *Confesiones* son, sin duda, la gran definición del alma de San Agustín, las que se adecúan mejor a su genio religioso, como fruto a la par del entendimiento, corazón y fantasía. Ellas esparcieron por Europa una fragancia de intimidad cual no se había conocido hasta entonces. La antigüedad clásica se mantuvo parca en declaraciones de la conciencia individual. Sólo el cristianismo, elevando al individuo a una nueva categoría de excelencia, hizo posible la floración literaria de las *Confesiones* y *Revelaciones.* El hombre antiguo vivió sometido a las normas de la convivencia social, al espíritu de la *polis.* El cristianismo no negó el hecho social, antes bien lo fortaleció desde dentro, desde el núcleo central del espíritu, reclamando un hombre nuevo mucho más rico e interior, porque las relaciones con Dios eran más cordiales e íntimas que en los antiguos religiosos. Este hombre nuevo, trepidante de pasión y de patética sinceridad, se agita y mueve en las *Confesiones.* El puede exhibir muy bien su alma, como un museo romántico y como una sala de Dios, embellecida con la hermosura de todos los dones naturales y sobrenaturales. Porque eso son las *Confesiones:* una prodigiosa exhibición de una de las almas más prodigiosas que ha regalado al mundo el Creador para lucir su misericordia y grandeza.

Ese pequeño y benemérito libro, al iluminar la conciencia personal de San Agustín, ha iluminado los enigmas de Dios y del hombre, pues las *Confesiones* son en el orden individual lo que la *Ciudad de Dios* en el colectivo y universal: un esfuerzo genial para poner en claro a la luz de Dios las honduras de la propia conciencia y vida. Ambos son libros de las epifanías del Señor. La *Ciudad de Dios* introduce un orden y un sentido en la masa informe de los hechos de la historia universal. Donde reinaba el caos surge un cosmos, un todo orgánico en que reluce la altísima pedagogía divina, encaminada a la salvación del hombre. Se corrige la concepción fatalista de los ciclos históricos, porque el espíritu, en contacto con Dios, ha sido elevado a una nueva

forma de existencia, que produce movimientos originales y variadísimos en el curso de la Historia. La familia humana se mueve hacia un destino grandioso con la dirección de la divina Providencia.

Pero todavía quedaba sin explorar la tierra de la propia individualidad caótica, hasta que San Agustín metió allí la brasa de la lumbre de su genio. Como la historia universal, la personal de cada uno es teatro de misteriosas teofanías y, por tanto, una historia sagrada con raíces profundas en el plan divino. Lo que para los demás era una tierra seca, apretada y estéril, se ha convertido en las manos de San Agustín en vergel perenne, húmedo de rocío penitencial. El genio agustiniano husmea las huellas del Señor, sigue el rastro y ventea el olor de la Providencia para descubrir sus planes y esclarecer los movimientos individuales con la luz de un sentido general, con que adquieren unidad y orden superior. La conciencia individual se ha convertido en universo ordenado, engranándose lo pequeño al todo de que forma parte por la comunicación con Dios, que gobierna y da sentido a todos los procesos individuales y colectivos.

Tal es uno de los mayores méritos del autor de las *Confesiones:* el haber incorporado al cosmos una zona oscura, cual es la vida de un *individuum ineffabile.* Sobre ella ha proyectado el Santo dos luces: la de Dios y la de su propia alma. Son dos enigmas que fatigan al gran genio desde la primera hasta la última página. Ya en el primer capítulo nos abre los ojos al doble panorama interior y superior. "Grande sois, Señor, y loable sobremanera; vuestra pujanza es grande y no tiene número vuestra sabiduría. Y presume alabaros un hombre, parte ruin de vuestra creación; un hombre que lleva en derredor de sí el andrajo de su mortalidad, que lleva sobre sí el estigma de su pecado y aun el testimonio de que vos resistís a los soberbios. Y con todo eso presume alabaros un hombre, parte ruin de vuestra creación. Vos le despertáis para que se deleite en alabaros, pues nos hicisteis para vos y nuestro corazón está inquieto mientras no halle descanso en vos" [1].

Pujan aquí por brotar a la superficie una teodicea y una antropología nuevas y desconocidas de los antiguos. Por eso resulta difícil una clasificación de este libro. Ciertamente es uno de los más bellos de las ciencias del espíritu, un tipo *sui generis* de filosofía religiosa. Y éste de filósofo religioso puede considerarse como uno de los rasgos más cordiales, donde todo San Agustín se pone a nuestro alcance.

Como fuente de materiales para el estudio de la fenomenolo-

[1] *Conf.* I 1.

gía religiosa, pocos libros pueden suministrar la copia y riqueza de datos que se atesoran en el coloquio del alma agustiniana con Dios.

La novísima investigación, recusando los métodos de la llamada *escuela estadística* de Starbuck y de W. James, que acumulaba multitud de datos empíricos de hombres mediocres y de psicópatas para formular las leyes de la experiencia religiosa, acude ahora preferentemente al estudio de las grandes personalidades creadoras. Dice a este propósito Federico Heiler: "Todos los sucesos del alma, de que han nacido los supremos valores culturales espirituales, el vivir religioso, tanto como el pensamiento filosófico y la creación artística, *han de estudiarse en primero y en último término con la propia personalidad creadora.* Por eso, como ha dicho con razón Söderblom, la psicología de la religión no puede ir adelante si no es concentrándose en los grandes genios y profundos espíritus del reino de la devoción. Es un error muy difundido entre psicólogos creer que los autotestimonios obtenidos mediante detallados cuestionarios (escritos u orales) son fuentes más ricas, productivas y seguras que los documentos históricos y literarios relativos a la religiosidad de las grandes personalidades" [2].

Colígese de esto la significación de San Agustín como centro superior de estudios religiosos, por pertenecer a la categoría de las grandes personalidades creadoras y de los más influyentes espíritus del reino de la devoción. La amplitud y profundidad de su experiencia vale más que un fichero de testimonios de personas de escasa sensibilidad y fuerza introspectiva, sin maestría conceptual y gráfica para la formulación del contenido de sus vivencias.

San Agustín todo lo posee: finísima receptividad para los valores religiosos, vista de largo alcance, perspicacia para el análisis de las vivencias, caudal plástico, rico de matices y colores, para decorar los sutiles paisajes del mundo interior.

2. Estructura de la conciencia religiosa

Para conocer y describir la estructura de las *Confesiones* conviene anticipar un breve análisis de la estructura de la conciencia religiosa. Examinaremos para ello un hecho que Heiler considera como el acto religioso por excelencia: la plegaria. Y nótese que la plegaria es la forma constante del pensamiento en la autobiografía agustiniana.

Supongamos un alma en pena que, atribulada por una des-

[2] F. Heiler, *La prière.* Trad. par E. Kruger et J. Marty, p.14-15 (París 1931).

gracia o en un peligro grave, derrama en los oídos del Padre celestial una oración: la que Cristo nos enseñó a los hombres. ¿Qué ofrece a nuestros ojos esa conciencia que acude a Dios movida y conmovida por una tribulación? Analizando sus elementos, hallaremos una estructura trinitaria. En ella se descubre una zona superior, una zona media y una zona inferior, o para decirlo con metáfora más concreta: *un cielo, una tierra y una atmósfera* [3].

Toda plegaria va vinculada a la fe en un mundo superior de donde puede venirle la luz, la fuerza y el consuelo. El alma se encara con un Padre que está en los cielos, como un sol inteligible y trascendente que a todos alumbra y calienta. Confía en la providencia de Dios, sumamente rico y poderoso, santo y justo, que cuida hasta de los gusanillos de la tierra.

He aquí lo que llamo cielo del alma orante: esas verdades objetivas, últimas, que forman la bóveda superior del mundo interior: la fe en la existencia, esencia y providencia de Dios. Lo más puro y cenital del alma es como el firmamento de estas verdades, estrellas fijas del espíritu humano. Los que carecen de ese firmamento, de ese escabel azul de Dios, no pueden orar ni practicar la religión: son almas tenebrosas, cerradas al mundo más bello de los valores. Por eso la plegaria es una *ascensio mentis in Deum:* la subida al cielo del alma, alumbrada por los luceros amables de las creencias religiosas.

Debajo de este cielo o región cenital del espíritu, "de innumerables luces adornada", está la tierra, la pobre tierra nuestra, húmeda, oscura, huérfana de calor, hincada en la niebla del enigma; es el suelo y el subsuelo del alma orante que expone a Dios su cuita y desamparo, su hambre y sed de vida; es la *regio egestatis,* la *terra difficultatis et sudoris nimii,* país de hambre, y tierra sequiza y de difíciles labores, "inmensa y salvaje maraña, llena de emboscadas y peligros, donde vive el hombre en medio del enjambre y zumbido de tantas impresiones como rodean de todas partes nuestra vida cotidiana" [4].

El hombre, como sujeto de miseria, polvo y ceniza delante de Dios, como insignificante "hierba sedienta" y corazón inquieto "con gemidos y deseos de vestirse con la sobrevestidura de nuestra habitación celestial" [5], es la tierra de que hablamos aquí.

[3] La estructura del alma religiosa explicada con la alegoría cósmica de *cielo, tierra, firmamento,* se halla en un fragmento de sermón: *Fragmenta sermonum: Ex sermone octavarum Paschae:* PL 39,1275. Cf. C. LAMBOT, *Une série pascale des sermons de S. Augustin sur les jours de la création.* Mélanges offerts à Madlle. Christine Mohrmann, 213-221 (Utrecht 1963). Véase OTTO KARRER, *S. Agustín. La vida religiosa.* Versión española por V. Capánaga. Introducción, 9-16 (Ed. «Avgvstinvs», Madrid 1962).

[4] *Conf.* X 33.

[5] Ibid., X 34.

El hombre se reconoce como finito ante el Infinito, como relativo frente a lo Absoluto, como hierba árida y sedienta frente a los verdores y esplendores tropicales de la vida divina.

Pero este cielo y esta tierra no se hallan incomunicados: entre ambos se interpone la atmósfera, uniendo al Creador con la criatura, el sol con el valle de lágrimas. La función unitiva y medianera de la atmósfera la realizan los *actos religiosos,* que son medios de comunicación con Dios.

¡Oh Dios, a quien no podemos unirnos sino por la dilección, por el amor, por la caridad!, dice el Santo [6]. La fe, la esperanza, la caridad, la pureza del corazón, la penitencia, la plegaria, etc., forman la atmósfera cristalina del alma religiosa.

La estructura trinitaria que acaba de exponer responde a la trinidad psicológica que San Agustín estudia en los libros *De Trinitate,* buscando los vestigios de Dios en los diversos estratos de nuestra conciencia: mundo, sujeto, relación; objeto, potencia, unión de ambos.

Mundo objetivo, superior, trascendental; mundo subjetivo, anímico, inferior; enlace de ambos en la unidad del sujeto orante; tal es la estructura de la conciencia religiosa.

De aquí se derivan tres grupos de problemas fundamentales: determinación y definición de Dios, determinación y definición de la naturaleza del hombre, determinación de los actos unitivos entre ambos. Metafísica del ser divino, antropología y psicología del hombre, fenomenología de la religión, constituyen el campo de exploración para el genio religioso.

La estructura de la conciencia religiosa en general y de la agustiniana en particular esclarece y describe también la de las *Confesiones,* que son ante todo un maravilloso libro de filosofía y fenomenología de la religión. San Agustín ha entrado dentro de sí mismo, en la sagrada tierra del espíritu, como en un santuario, lleno de temor reverente y de admiración para comunicarse con el divino oráculo y examinarse delante de él e iluminar el tremendo enigma del ser íntimo.

Su grandeza como genio religioso y autor de las *Confesiones* estriba en cuatro cosas: es un buscador y metafísico de Dios, "el mayor psicólogo del cristianismo" (Grabmann), un captador insuperable de las más finas vivencias raligiosas y un artista de la palabra, creador de una prosa psicológica plateresca y arrulladora [7]. "Para nadie como San Agustín, dice Eucken, fue la lengua

[6] *De mor. Eccl. cath.* XIV 24: PL 32,1322.

[7] C. Balmus escribe: «Interrogavi terram et dixit: Non sum.» *(Conf.* X 6,9.) Tales expresiones son hoy corrientes; pero en la fase de la prosa latina en que escribía San Agustín, estas personificaciones tenían el hechizo de la novedad. Gracias a la lectura de las obras agustinianas, tan gustadas durante el Renacimiento y después, estas personificaciones, particularmente de las ideas abstractas, pasaron

latina tesoro de una profunda intimidad. El es un gran artista describiendo, un maestro de la palabra de primera fila; su lenguaje, lo mismo en los momentos fuertes como en los pasajes dulces, tiene un atractivo sentimental, un tono musical cautivador" [8].

3. Buscando a Dios por el cielo interior

Las *Confesiones* son la historia de una ascensión a Dios, es decir, de una búsqueda, la más seria y fatigosa que puede emprenderse en esta vida. San Agustín, dolorido de muchas caídas, desde el principio del libro lleva a cuestas el tremendo enigma de Dios. El tormento de su definición le fatiga desde el comienzo: *Quid es ergo Deus meus?* [9] Pero ¿qué sois vos, Dios mío?

Y más tarde le seguirá martilleando en el cerebro la misma interrogación. "Y ¿qué es lo que amo, cuando os amo? No la hermosura del cuerpo, no la frescura de la tez, no el candor de la luz, regalo y caricia de nuestros ojos; no la dulce y varia melodía de la música, no la suave olencia de las flores, de los ungüentos y de los aromas; no maná ni mieles, no miembros que puedan aprisionar brazos y abrazos carnales. No, no amo estas cosas cuando a Dios amo. Y, no obstante, amo una luz, una voz, un olor, un manjar y un abrazo cuando amo a mi Dios, que es luz, voz, olor, manjar, abrazo y ósculo de mi hombre interior... Y ¿qué es esto de amar a Dios?" [10]

La insistencia de la pregunta delata la insuficiencia de la respuesta. Se ve que San Agustín se entrega atado de pies y manos a la grandeza indefinible de Dios; las metáforas que acumula son un lejano gorjeo de definición, desgranado por ese ruiseñor poético enjaulado en el alma agustiniana.

Con todo, la idea del Ser divino caldea el ámbito de las *Confesiones*. Trata de aprehenderlo por un triple procedimiento: *por el dialéctico y abstracto, o análisis del mundo y de las ideas; por el concreto y vivo de la interpretación personal de su historia y por el contemplativo y experimental*, de que hay claros indicios en la autobiografía del Santo. Pero advierto al lector que no se debe dar demasiada importancia a ningún esquema y clasificación cuando se trata de encerrar el alma agustiniana, dinámica y escurridiza como pocas. Se va de las manos cuando se la quiere meter

y se extendieron por el lenguaje moderno. «On pourrait considerer S. Augustin comme le créateur du langage psichologique moderne» (*Étude sur le style de S. Augustin* p.249, París 1930).

[8] *Los grandes pensadores* p.271.

[9] *Conf.* I 4.

[10] *Conf.* X 6.

en un molde artificial. Por conveniencia expositiva, ajustaré mis reflexiones al esquema indicado.

Primeramente, por un procedimiento ascensivo y dialéctico, el genio religioso de San Agustín se esfuerza por conquistar a Dios, es decir, formarse una idea de su grandeza e infinidad.

Unas veces sigue un itinerario que se ha hecho clásico en la filosofía religiosa y mística del cristianismo: "Interrogué a la tierra, y la tierra dijo: "No soy tu Dios". Y todas las cosas que hay en ella confesaron lo mismo... Y pregunté a todos los seres que se estacionan a las puertas de mis sentidos carnales: Dijisteis de aquel Dios que no sois vosotros; decidme algo de El. Y contestáronme con grito potente: "Nos hizo El". La interrogación era mi contemplación; la respuesta era su hermosura" [11].

Forma parte de este proceso dialéctico, que, si bien en forma lírica, coincide con el argumento filosófico tomado de la contingencia del mundo, la ascensión a Dios al través de todas las gradas del alma.

Hemos indicado alguna vez la estructura gótica del espíritu, que favorece el vuelo libre del alma contemplativa. El sentido profundo de la jerarquía es estimular la subida de lo imperfecto a lo perfecto, de lo perfecto al Perfectísimo. En un mundo jerárquico y ordenado, el espíritu se habilita para el salto dialéctico, para el paso de lo menos a lo más y a lo máximo. Al contrario, en un mundo monótono y uniforme, la razón se duerme; con la variedad y los contrastes, se aviva el seso y despierta.

La ascensión es un acto espiritual necesario en la dialéctica del espíritu. Si bien San Agustín, como espiritualista, no admite lugares en el alma [12], con todo no desdeña ciertas figuraciones espaciales, y así, ella tiene su región inferior, media y superior. Las expresiones *transcendere, transire, elevare animum,* significan diversos momentos dialécticos de la ascensión al cielo íntimo, del movimiento de lo inferior a lo superior. Dios se manifiesta en *lo profundo (in profundo)* [13], en *lo íntimo (intus)* [14], sobre el alma *(in te supra me)* [15], *por cima del ojo interior y de la mente,* que es como la región celeste y azul *(supra eundem oculum animae meae)* [16].

El contraste entre lo superior e inferior es vivo e hiriente: *Veritas superior quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea* [17]. El sujeto se ve a una distancia y lejanía inconmensurable. El tránsito y la ascensión tienen una gran importancia en la fenomenología religiosa: *Traspasaré,* pues, esta fuerza de

[11] *Conf.* X 6.
[12] *Conf.* X 25,36.
[13] Ibid., IX 4,12.
[14] Ibid., X 27,38.
[15] Ibid., X 26,37.
[16] Ibid., VII 10,16.
[17] Ibid., VII 10.

mi naturaleza *ascendiendo* como por escalones a aquel que me hizo [18].

"He aquí que yo, *subiendo* por mi alma a vos, que permanecéis *muy por encima de ella,* traspasaré esta potencia mía que se llama memoria en mi anhelo de llegar a vos" [19]. Cuatro veces se repite en el mismo capítulo a manera de *ritornello: Transibo... Transibo... Transibo... Transibo...*

Hay que pasar por las criaturas, por elevadas que sean, y subir siempre arriba, más arriba.

4. "Sois la verdad"

"Pero ¿dónde estáis, Señor, en mi memoria? ¿En qué sector de ella habitáis? ¿Qué morada os fabricasteis? ¿Qué santuario os edificasteis? Vos tuvisteis con mi memoria la dignación de hacer estado en ella; mas en qué parte permanecéis es lo que me pregunto. Traspasé al recordaros aquellas partes de mi memoria que me son comunes con las bestias, porque no os encontraba allí entre las imágenes de las cosas corporales. Y me remonté luego a aquellas otras partes a las cuales encomendé los afectos de mi alma, y allí tampoco os encontré. Y penetré hasta la sede reservada a mi espíritu que tengo en mi memoria, porque el espíritu también se acuerda de sí mismo, y vos tampoco allí estabais; porque así como no sois ni imagen corporal ni afecto de ser vivo, cual el que experimentamos al alegrarnos, al entristecernos, al desear, al temer, al remembrar, al olvidar o cosa semejante, así tampoco sois el mismo espíritu. Todo aquello está sujeto a mudanza; mas vos permanecéis inmutable sobre todas las cosas y os dignasteis habitar en mi memoria desde que os conocí. Y ¿por qué os busco en qué lugar habitáis, como si allí hubiera lugares? Habitáis en ella, ciertamente, porque me acuerdo de vos desde que os conocí y en ella os encuentro todas las veces que os recuerdo... ¿En dónde, pues, os hallé para conoceros, sino en vos, por encima de mí? Entre vos y nos no hay espacio; nos apartamos y nos separamos, mas no hay espacio que nos separe. Sois la verdad, y en todo lugar os asentáis y presidís para responder a los que os consultan, y simultáneamente respondéis a los que os consultan cosas diferentes" [20].

Este itinerario hasta llegar al hondón y cima del alma, que será la meta sublime del esfuerzo de la mística y de la metafísica del espíritu en Occidente; esta aprehensión de Dios en el santuario de la conciencia, como verdad absoluta que ilumina y ha-

[18] Ibid., X 8.
[19] Ibid., X 17.
[20] *Conf.* X 25-26.

bla a todos, resume el fruto de las especulaciones más altas del genio religioso de San Agustín.

Dios no se refleja en el río cambiante de las imágenes corpóreas o de las impresiones y afectos del sujeto, porque supera toda determinación de tiempo y espacio. Es trascendente, objetivo, más real y vivo que todos los seres de nuestro mundo conocido. Y ese rasgo de Dios, esa superioridad fascinante y dominante, esa trascendencia de todo espacio y tiempo, esa independencia frente a la conciencia finita, que lo percibe como su Creador y su fin, y por ambos motivos heterogéneo y distante, es ingrediente esencial de todas las representaciones del *homo religiosus.*

Dios es altísimo, y está en el cielo y nosotros en la tierra. San Agustín, cerebro en pena por una definición de Dios, ya en los primeros capítulos lo describe como "sumo, óptimo, potentísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo; muy secreto y muy presente, muy hermoso y muy robusto, estable e incomprensible; inmutable, que lo mudáis todo; jamás nuevo y nunca viejo, que todo lo renováis, conduciendo a los soberbios a la decrepitud, sin que ellos lo entiendan; siempre activo, siempre quieto; acarreante, y no menesteroso; llevando, y llenando, y amparando; creando y sustentando, buscando y no teniendo falta de cosa alguna. Amáis sin encendimiento; celos tenéis, y estáis seguro; pésaos, pero sin dolor; os enojáis, y estáis tranquilo; vuestras obras mudáis, mas no mudáis el consejo; recibís lo que halláis, y nunca perdisteis; nunca pobre, y holgáis con las ganancias; jamás avaro, y demandáis logros" [21].

Pugna aquí el genio agustiniano por llegar a la pura inanimidad de Dios, concibiéndolo como *oppositorum complexio,* armonía de contrastes, que tanto influirá en la filosofía religiosa moderna, sobre todo desde Nicolás de Cusa.

El alma religiosa no se contenta con el Dios de los filósofos; pide un Dios personal, vivo y amante. Se encara no con un objeto abstracto, sino con un semblante inundado de luz, con unos ojos que le miran y penetran de parte a parte, porque Dios es caridad, y ésta forma el núcleo más profundo e interesante del Ser divino.

Pero hacer a Dios amoroso y, digámoslo así, pasional, con la pureza que indican las anteriores palabras de San Agustín, es ponerlo en conexión con el alma, meterlo como una brasa viva en la ceniza del espíritu humano. De trascendente se hace inmanente o *praesentissimus,* dice el Santo. Nos toca íntimamente con su acción, y se verifica entre El y nosotros un intercambio de rela-

[21] *Conf.* I 4.

ciones que constituye una especie de historia individual y el tema más interesante y dramático de cada uno.

En las *Confesiones* se emprende una originalísima investigación de estas relaciones divinas, con el fin de esclarecer el enigma de la existencia individual. Pero esta investigación es una forma de aprehensión de Dios, como agente misterioso en los más oscuros procesos de la vida.

Los episodios individuales no son caóticos ni indiferentes, porque en ellos reside un sentido, una dirección y gobierno de una persona infinitamente amorosa. Tal es la intuición religiosa, que en las *Confesiones* alcanza su más cristalina expresión.

Para San Agustín, la conciencia individual es teatro de las apariciones del Señor. El espíritu humano es un ser teofánico, no sólo en su estructura, sino en su vida, con lo cual se realzan y dignifican todos los acontecimientos aun privados, en los cuales colabora la Providencia para el logro de su destino. Al mismo tiempo, el Ser divino se matiza con múltiple variedad de reflejos y atributos. El Dios de los filósofos se convierte en el Dios de Abrahán, de Isaac y de Agustín, en algo íntimo y familiar, ligado indisolublemente al destino de la propia alma. Se manifiesta como Juez, Legislador, Señor, Caudillo, Médico, Pastor, Padre, Madre, Amigo, Esposo, Salvador...

La ontología divina de las *Confesiones* está expresada con un caudal inagotable de fórmulas, en que San Agustín traduce su experiencia. Las relaciones con Dios llenan de sentido toda la vida humana, desde la infancia hasta la senectud. "El fue quien hizo todas las cosas, y no está lejos, pues no las hizo y se fue, sino que obras suyas, están en El" [22]. "Ninguna suerte de ser tendría yo si vos en mí no estuvieseis" [23]. La infancia pregona la misericordia del Señor: "A vos, Dios nuestro excelentísimo y óptimo Creador y Gobernador de la universalidad de las cosas, os hago gracias, aun cuando dispusierais que yo no pasara de niño... ¿Qué hay en un tal ser animado que no sea admirable y digno de loor?" [24]. La misericordia del Creador alborea con la vida: "Recibiéronme las consolaciones de la leche humana, y ni mi madre ni mis nodrizas henchían sus pechos con el jugo que me sustentaba, sino que vos por ellas dabais mantenimiento a mi niñez tierna, según la disposición y riquezas de vuestra providencia, que se reparten y llegan a los seres más humildes de vuestra creación" [25].

La divina Providencia se extiende a cada uno en particular:

[22] *Conf.* IV 12.
[23] Ibid., I 2.
[24] Ibid., I 20.
[25] Ibid., I 6.

"¡Oh Señor bueno y todopoderoso, que así tenéis cuidado de cada uno de nosotros como si fuese solo, y así lo tenéis de todos como de cada uno!" [26]

Las desviaciones del libre albedrío no frustran la vigilancia y amor de Dios, que lo siguen a todas partes. En la miseria del alejamiento y del pecado se oculta la diestra poderosa: "Yo me iba haciendo más miserable y vos más cercano. Presente estaba ya vuestra diestra y pronta para arrancarme del cieno y lavarme, y yo lo ignoraba" [27].

Dios es el Buen Pastor, que nunca pierde de vista a la infeliz oveja descarriada y enferma de roña [28].

"Y fiel y en derredor mío volaba vuestra misericordia: *et circumvolabat super me fidelis a longe misericordia tua*" [29]. Sabiamente mezcla hiel y miel, siempre con la mira puesta en salvar a los que quieren perecer: "Traspasé todas vuestras leyes y no me libré de vuestros azotes. Porque vos estabais siempre orilla de mí, cruel con misericordia, rociando de ajenjos amarguísimos todos mis goces vedados, para que de esta manera buscase yo goces sin ofensa vuestra" [30].

En las heridas del pecado hurga la mano saludable del Todopoderoso. "Vos pungíais la irritable sensibilidad de mi herida para que, abandonándolo todo, me convirtiese a vos, que estáis por encima de todas las cosas" [31].

En todo el proceso de los episodios personales brilla una intención amorosa y salvífica. La acción divina unas veces es persuasiva [32], insinuante [33], oculta y secretísima [34]; otras apremiante y bloqueadora, sin dejar escape: *Undique circumvallabar abs te*: por todas partes me asediabas [35]. Con una pértiga invisible agita y fatiga Dios al pecador: "Y aguijábaisme con secretos estímulos para privarme de reposo hasta que por una interna intuición hubiera cobrado de vos certidumbre. Y mi hinchazón cedía al toque secreto de vuestra mano medicinal, y la vista de mi alma, enturbiada y oscurecida, iba sanando de día en día con el mordicante colirio de unos dolores saludables" [36].

[26] Ibid., III 11.
[27] Ibid., XVI 16,27. *Ego fiebam miserior et tu propinquior.*
[28] Ibid., III 2.
[29] Ibid., III 3.
[30] Ibid., II 2.
[31] Ibid., VI 6.
[32] *Conf.* V 4; VI 7; VIII 1.
[33] Ibid., VIII 4.
[34] Ibid., V 13.
[35] Ibid., VIII 1.
[36] Ibid., VII 8.

5. El orden

En la estructura íntima de las *Confesiones,* como en la filosofía agustiniana, goza de privilegio la idea del orden. San Agustín ha visto realizado cierto orden en los acontecimientos de su vida, cierta pedagogía insistente, que le ha llevado a los pies de Cristo. Y el orden es *dux ad Deum* para el Santo, guía que lleva a Dios con el reverbero de la sabiduría infinita.

El orden supone uso de medios adecuados a un fin de salvación. Y la Providencia no sólo actúa por sí misma en lo íntimo de la conciencia, sino por medio de causas externas, sean personas o acontecimientos.

Se describe y supone una conexión y orden causal en los episodios del peregrino de Tagaste. Efectos inesperados, sorpresas benéficas, correspondencia entre ciertos acontecimientos y las aspiraciones profundas del espíritu, la forma en que algunos sucesos contribuyen a un progreso interior, a un cambio de opinión, dejándole en un borde psicológico donde se toma aliento para nuevo adelanto o ascensión; los estímulos, las protecciones recibidas, el despacho de las plegarias, hacen posar en el fondo del ánimo la persuasión de una mano conductora que gobierna nuestra vida. Las *Confesiones* nos han abierto los ojos para la intuición de esta armonía secreta entre los hechos y el destino providencial de las almas.

Personas y acontecimientos forman el engranaje de este nexo causal, sin faltar al respeto del albedrío humano.

En la historia de San Agustín hay un grupo de personas providenciales: "Vos, Señor, que tenéis el gobierno de todas las cosas que creasteis, os servís de todos, así lo sepan como ignoren, según el orden que vos conocéis, y este orden es justo" [37].

Entre los instrumentos personales goza de primacía Santa Mónica, en quien se encarna la acción suavísima y maternal de la Providencia, comparada ya a una madre por el mismo San Agustín. En su pecho había fabricado el Señor templo y morada para comunicar sus oráculos: "¿Y cúyas eran sino palabras vuestras aquellas que por mi madre, vuestra sierva fiel, cantasteis en mis oídos?... Eran avisos vuestros, y yo no los conocía; y pensaba que callabais vos, y hablaba ella, por quien vos no estabais callado para mí" [38].

De las causas segundas se sirve Dios para ordenar el curso de los acontecimientos. Sobre todo, la plegaria señorea en el reino del espíritu. "Enviasteis, Señor, vuestra mano de lo alto y libras-

[37] *Conf.* VI 7.
[38] Ibid., II 3.

teis mi alma de esta oscuridad profunda, porque en vuestra presencia, mi madre, vuestra sierva fiel, lloraba por mí más que no lloran las madres los funerales corporales de sus hijos" [39].

El *sueño de la regla* pertenece también a un orden providencial figurativo donde se clarea la presciencia de Dios, enlazando los tiempos. Dígase lo mismo de las palabras semiproféticas del Obispo anónimo, que consoló a la madre con la promesa de la conversión del hijo de tantas lágrimas.

Otros personajes providenciales son: San Ambrosio, San Simpliciano, Ponticiano, Nebridio, Victorino, Antonio, monje de Egipto. Hasta el gran lazo diabólico, el doctor Fausto, providencialmente sirvió al desenlace del cautivo, "pues vuestras manos, Dios mío, en lo secreto de vuestra providencia no desamparaban mi alma" [40].

Idéntico orden intencional reluce en la serie de los acontecimientos: la llegada de Fausto a Cartago, la partida suya a Roma, la enfermedad que le puso en peligro de muerte, la vista del borracho feliz en una calle de Milán, la lectura del *Hortensius,* de Cicerón; el conocimiento de los libros platónicos, etc., no fueron acontecimientos fortuitos, sino providenciales. El conocimiento de la filosofía neoplatónica ha de contarse entre los hechos más beneficos para la historia de San Agustín y aun de la cultura europea. "Advertido de que volviese a mí mismo, entré en lo íntimo de mi corazón, y vos fuisteis mi guía, y púdelo hacer porque vos me ayudasteis" [41]. Se despertó a un nuevo mundo y surgió un *novo pellegrin d'amore.* Ya no soltará jamás su bordón de espíritu nostálgico y errante en viaje dialéctico hacia la ciudad de la perfecta hermosura.

"Meditaba yo esto, y vos estabais orilla de mí; suspiraba yo, y vos me oíais; ondeaba, y vos me gobernabais; andaba por el ancho camino del siglo, y no me desamparabais" [42].

¡Siempre la inquietud y el dolor, gran aliado de la Providencia, en acecho para salvar a las almas!

"Vos me erais tanto más propicio cuanto menos dejabais que no me fuese dulce toda cosa que no erais vos" [43]. San Agustín huía de rama en rama como un pájaro apedreado para que no anidase más que en el árbol de la vida, que es Cristo.

[39] Ibid., III 10.
[40] Ibid., V 7.
[41] Ibid., VII 10.
[42] *Conf.* VI 5.
[43] Ibid., VI 6.

6. La conversión

En el proceso de correspondencia entre las aspiraciones profundas de joven, que él mismo llamaría *cardo desiderii*[44], y las ordenaciones providenciales se diseña un anticipo del influjo secreto de la gracia o providencia sobrenatural, que previene, prepara, forma y corona al hombre. El Doctor de la Gracia y de la Providencia se maduraba en esta escuela positiva de relaciones entre Dios y el hombre, en el dramático conflicto entre la libertad humana y la liberalidad divina.

Entre los acontecimientos espirituales relatados en las *Confesiones* debe darse la primacía al de la conversión, milagro teológico revelador de las profundidades de Dios y del alma. Una catástrofe psíquica como ésta alumbra el doble abismo de la miseria insondable de la criatura y la misericordia infinita del Creador. La conversión es una teofanía de altísimo valor para el alma, pues se realiza con una extraordinaria intervención de Dios y lleva impresos ciertos sellos de su omnipotencia y bondad sin fin.

San Agustín sintió la conversión como regalo y gracia. Como hasta entonces, podía haber seguido dando vueltas en aquel remolino de la costumbre.

El noble luchador, marcado con muchas heridas, conocía a fondo la insuficiencia y debilidad de su naturaleza y era testigo de muchas derrotas interiores para atribuirse a sí mismo tamaña victoria.

La intervención divina se presentó a sus ojos como algo avasallador, heterónomo, sorprendente, fuera de todos los cálculos, obligándole a una salida heroica, a un salto superior a su cobardía. No podía romper la cadena de la esclavitud interior, es decir, "su propia férrea voluntad, pues el enemigo se había apoderado de mi voluntad y con ella había fabricado una cadena, aprisionándome con ella. Mi voluntad perversa se hizo pasión, la cual, servida, hízose costumbre, y la costumbre no contrariada hízose necesidad. Y con esta manera de eslabones trabados entre sí, que por esto llamé cadena, me tenía aherrojado en dura servidumbre. Mi nueva incipiente voluntad de serviros gratuitamente y de gozar de vos, Dios mío, sola alegría cierta, todavía no era capaz de superar la fuerza de la otra antagónica voluntad mía, robustecida por el hábito. Así que mis dos voluntades, la añeja y la reciente, aquélla carnal, espiritual ésta, peleaban entre sí, y en su rivalidad combativa me destrozaban el alma"[45].

[44] *Conf.* V 8: *Sed tu alte consulens et exaudiens cardinem desiderii eius.* Se refiere a los deseos de su madre.

[45] *Conf.* VIII 5.

Se ve aquí la mano del psicólogo terrible que ha sentido el automatismo de las tendencias inferiores y la impotencia para reducirlas a orden. Con un lenguaje casi *freudiano* apunta la presencia del *monstrum,* cuya espalda emerge de la conciencia subterránea y subliminal del hombre. El haber sentido con tal viveza la presencia del "monstruo" situó a San Agustín en una luz favorable para ver la epifanía de Dios en la liberación. En el círculo inmanente de las fuerzas interiores, ninguna había capaz de encararse y acabar con el dragón. Había agotado todos los recursos. Aun las más nobles *ideas-fuerzas* de la antigüedad se estrellaban impotentes ante el enemigo. El tremendo conflicto entre los dos bandos guerreantes exigía un principio superior de concordia y unidad. He aquí la gracia: "Desventurado de mí, ¿quién me libraría de este cuerpo de muerte sino vuestra gracia por Jesucristo, Señor nuestro?"

La conversión, en parte, es un fenómeno de sublimación, no de la sublimación freudiana, que reduce la forma misma del espíritu a lo biológico y sexual, sino de la sublimación cristiana, debida a un agente superior que ilumina y fortalece el espíritu, haciéndole capaz de señorío sobre las tendencias desviadas del hombre caído. "Al instante, con el fin de este pasaje, como si una gran luz de seguridad se hubiera infundido en mi corazón, todas las tinieblas de mi duda huyeron" [46].

Al instante. La *instantaneidad* pertenece a la plenitud de la experiencia agustiniana de la conversión. En otros pasajes repite la misma circunstancia: "¡De qué ínfimo y profundo y secreto apartamiento fui evocado *en un instante (in momento)* para que yo sujetase mi cerro indócil a vuestro manso yugo y mis hombros sueltos a vuestra carga llevadera, Cristo Jesús, ayudador mío y redentor mío! ¡Qué suave se me hizo *de repente* carecer del suave halago de aquellas bagatelas, cuya pérdida me había sido miedo y cuya manumisión me era ya gozo! Vos las echabais de mí; vos, verdadera y soberana suavidad, las echabais de mí; y en su lugar entrabais vos, más dulce que todo placer... Ya mi corazón estaba exento de las cuitas mordedoras del ambicionar, del adquirir, del revolcarse en el cieno, del rascarme la lepra de los apetitos. Ya podía cantar mi alborada a vos, Señor, Dios mío, que sois mi fresco alborecer, que sois mi riqueza y mi salubre optimismo" [47]. La instantaneidad de la transformación y la nueva plenitud psicológica que sentía dentro de sí fueron para San Agustín signo y criterio de una intervención divina dirigida personalmente a él.

[46] Ibid., VIII 12.
[47] *Conf.* IX 1.

El Dios de las *Confesiones* es el Dios íntimo, el amante secreto y avasallador que sigue a las almas por las más tortuosas sendas hasta clavarles el dardo fino de su misericordia. La idea del Dios trascendente se matiza con una múltiple variedad de relaciones vivas y familiares, sin merma de su elevación y trascendencia: "Vos estabais más íntimo que mi mayor intimidad y más alto que lo que en mí se empina a mayor altura" [48].

Los dos aspectos—trascendencia e inmanencia—son el resultado de la búsqueda agustiniana, y labran en el retablo de Dios las facciones de su semblante. Pero, con toda su riqueza y complejidad, apenas sirven para balbucir el misterio del ser divino.

La experiencia de la conversión añade nuevos rasgos a éste, sobre todo "el de ayudador y redentor", palabras o conceptos con que se alude no sólo a la santidad divina y misericordia sin límites, sino a la potencia transformadora de las almas. Dios es un ser dinámico que saca a luz riquezas inefables cuando renueva al hombre. Su contacto con el polo negativo e imperfecto de las almas hace saltar de El maravillosos resplandores de hermosura y bondad.

"Vos, Señor, sois bueno y misericordioso, y vuestro brazo midió la profundidad de mi muerte, y del fondo de mi corazón extrajo y agotó todo un abismo de corrupción. Y ésta consistía toda en no querer nada de lo que yo quería y en querer todo lo que queríais vos" [49].

La conversión es una obra de largas y difíciles labores. San Agustín habla de espuelas secretas para domar, de allanamiento e igualamiento de terrenos, de humillación de montes y collados, de enderezamiento de vías tortuosas, es decir, de grandes maravillas de fuerza, de paciencia y misericordia para cambiar al alma [50].

Para llegar a lo íntimo se requiere una mano poderosa que remueva los obstáculos y rompa el seto vivo, espinoso y tremendo de las pasiones—*vepres libidinum* [51]—con que el alma ha cerrado el paso al dueño del jardín interior.

Pero el resultado de todas estas experiencias es singularmente provechoso, porque el hombre adquiere un concepto de Dios riquísimo, reflejado en el espejo de su propia historia y conciencia individual.

En las *Confesiones*, preferentemente, predomina un estado de tensión psicológica en que lo divino actúa como potencia secreta que mueve, invita, atrae, fascina, asombra, espanta, domina, acosa,

[48] Ibid., III 6.
[49] Ibid., IX 1.
[50] *Conf.* IX 4.
[51] Ibid., II 3.

flagela, deslumbra. Dios se muestra como causa de una múltiple energía, con que aspira a lograr el dominio sobre la criatura, si bien respetando el fuero interno de su albedrío. El nombre que mejor determina el doble aspecto de las epifanías divinas y de las reacciones psicológicas consiguientes es el *amor.*

Dios es caridad, nos ha dicho el apóstol de la misma. Pero esta palabra, una de las más ricas del vocabulario agustiniano, es una caja de caudales de contenido inagotable y suprarracional. Sólo la experiencia mística puede intentar un desciframiento, porque posee su llave.

7. "Tarde os amé"

Y tampoco falta en las *Confesiones* un procedimiento místico de captación de lo real divino, porque, además de la conversión, San Agustín tuvo momentos excelsos de intimidad y contacto con Dios. No es ya el proceso dialéctico abstracto o el más concreto e intuitivo de la aprehensión de Dios en la historia sagrada del espíritu propio. Aquí se muestra Dios por una voz interior, por una fragancia, por un centelleo, por un sabor, por un apretón de manos que deja en todo el ser un estremecimiento, un *horror honoris* y un *tremor amoris,* en que se resumen las emociones más ricas y profundas del alma. Lo divino irrumpe en las facultades con una fuerza y caudal que rebasa todos los vasos interiores; todo concepto es impotente y toda palabra descolorida para expresar lo que se ha sentido. Pero queda un asombro que nunca muere, una inflamación que devora toda la maleza árida de la selva interna, unas chispas de estilo que saltan de la mente para iluminar la divina tiniebla.

Algunas frases de las *Confesiones,* por su turgente realismo, justifican la conjetura de una experiencia mística del autor. Es difícil no ver un residuo de ella en este pasaje purpúreo y musical: "¡Tarde os amé, Hermosura tan antigua y tan nueva; tarde os amé! Y he aquí que vos estabais dentro de mí y yo de mí mismo estaba fuera. Y por defuera yo os buscaba; y en medio de las hermosuras que creasteis irrumpía yo con toda la insolencia de mi fealdad. Estabais conmigo y yo no estaba con vos. Manteníanme alejado de vos aquellas cosas que si en vos no fuesen no serían. Pero vos llamasteis, gritasteis, derrumbasteis mi sordera: centelleasteis, resplandecisteis, ahuyentasteis mi ceguedad; derramasteis vuestra fragancia, la inhalé en mi respiro, y ya suspiro por vos; gusté, y tengo hambre y sed; me tocasteis, y encendíme en el deseo de vuestra faz" [52].

[52] *Conf.* X 27.

Las últimas expresiones insinúan la doctrina de los *cinco sentidos espirituales místicos* para aprehender a Dios como luz, como palabra, como fragancia, como sabor y toque [53].

8. Tierra humana

Debajo del cielo del alma está la tierra, el *humus,* el hombre. Con el problema terebrante de Dios se combina el humano. *Factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii:* Soy para mí mismo un erial de difícil laboreo y demasiado sudor [54].

"Grande pujanza es la de mi memoria. No sé, Dios mío, qué formidable potencia es, que me inspira un pavor religioso; no sé qué profunda e infinita multiplicidad. Y ¡esto es mi espíritu! Y ¡esto soy yo mismo! ¿Qué soy, pues, yo, Dios mío? Mi esencia, ¿cuál es? Una vida variada, multiforme, inmensa prodigiosamente" [55].

Se siente aquí el angustioso jadeo del pensamiento, a caza de un enigma. Todo el libro agustiniano, o más bien todo San Agustín, es un pavoroso interrogante del ser humano. Y al principio de esta antropología está la admiración, la extrañeza, origen de todo filosofar, según Platón.

Nuestro mismo ser se ofrece a los ojos de San Agustín como algo extraño, distante, sorprendente. El que no sienta la sorpresa del propio ser tiene cerrados los ojos para toda búsqueda y comprensión.

El protagonista de las *Confesiones* es el *homo religiosus,* el peregrino de lo absoluto, el hombre como sujeto de relaciones divinas y, sobre todo, de un amor misterioso, insondable. No se habla aquí, pues, del hombre abstracto, estático, lineal, sino del hombre vivo, concreto, selva inmensa de innumerables tensiones y deseos. "Obra de sinceridad sangrante, de heroica desnudez, ella es la expresión de su alma en carne viva", dice bien L. Riber [56]. De la suya y de las nuestras, porque, al hacer la vivisección de la suya, ha descubierto todas nuestras vísceras e intimidades.

Frecuentemente alude San Agustín al ser fragmentario y disgregado del hombre [57]. Esta disgregación y falta de plenitud y unidad es importante para la analítica de la existencia humana y para el conocimiento del proceso inverso de la vida espiritual, que la reduce a la unidad y plenitud. San Agustín siente la propia esfera vital como *infelix locus* [58], como un cuarto irrespirable, he-

[53] En otro capítulo se alude a la visión de Ostia.
[54] *Conf.* X 16.
[55] Ibid., X 17. *Varia, multimoda vita et immensa vehementer.*
[56] *Conf.* XV.
[57] Ibid., X 29.
[58] Ibid., IV 7.

diondo e infeliz. No podía estar dentro ni salir de allí. Llevaba su existencia como carga y opresión, y el peso y contacto divino como un alivio: *quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum*[59]. "Como no estoy lleno de vos, soy carga a mí mismo".

9. El corazón inquieto

El desequilibrio y malestar íntimo le forzaba a buscar a Dios. El hombre es esencialmente un ser que busca a Dios; aun en las más profundas tenebrosidades del pecado, le ruge en el pecho un hambre sorda de lo divino: es el *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*[60], la más profunda ley existencial del espíritu, que igualmente puede resumirse en esta otra fórmula: "No cesa en vuestro loor ni calla vuestras alabanzas la creación entera, para que se levante del cansancio nuestra alma, apoyándose en las obras que hicisteis, pasando a vos, su Hacedor admirable. En vos hay renovación de vigor y verdadera reciedumbre"[61].

Nuestra inquietud busca un hincapié y apoyo de recreo y alivio en la peregrinación a lo eterno; pero ahí surge cabalmente el peligro de la tragedia: el hombre, al apoyarse en las criaturas, queda enviscado en su pegajoso encanto y hermosura, suspendiéndose toda marcha hacia el Bien absoluto. El pajarillo, en vez de volar a las alturas, gime preso en la liga, en la *caro terrea, terraque carnea* de los medievales.

Pocos pensadores han buceado tan apasionadamente en esta separación de Dios y situación trágica del hombre como el autor de las *Confesiones*. Mas la criatura alejada de Dios nunca pierde cierto destello de luz divina y de verdad, que esclarece su propia cárcel. Es un hilo misericordioso que Dios no suelta de la mano para atraer a los que quieren írsele del corazón; un resplandor de la imagen y semejanza con nuestro Principio, que mengua, pero nunca fenece y siempre recuerda el soberano Ejemplar.

Este pensamiento es fundamental en la metafísica agustiniana del pecado; todos los vicios implican un movimiento secreto hacia Dios, destino esencial y resorte último de las criaturas racionales.

"La soberbia remeda la alteza; pero vos sois único Dios, excelso sobre todas las cosas. Y la ambición, ¿qué busca sino los honores y la gloria? Mas vos sois único digno de honor y glorioso eternamente... Así es que el alma va fornicando cuando se aparta de vos y busca fuera de vos aquellas cosas que no halla puras y sin mezcla sino cuando vuelve a vos. Mal os imitan todos

[59] Ibid., X 18.
[60] Ibid., I 1.
[61] Ibid., V 1.

aquellos que de vos se alejan y se levantan contra vos. Pero también, imitándoos así, dan a entender que sois el Creador de toda la naturaleza y que por eso no hay manera de apartarse de vos enteramente" [62]. "He aquí la profunda esencia del pecado: un remedo desordenado de Dios, un anhelo de deificación disparado por caminos tortuosos, fuera de toda humildad. La concupiscencia misma es el apetito de un bienestar infinito que sólo en Dios puede hallarse" [63].

Es imposible considerar al hombre aislado de una secretísima conexión con Dios. La captación de ese "noúmeno" de la historia individual, con una prolija anatomía del propio corazón, realza grandemente el genio religioso del autor de las *Confesiones.*

La atmósfera de la inquietud es la mutabilidad de las cosas y la del mismo espíritu adherido a ellas, cuando su más pujante anhelo pide eternidad, profunda eternidad [64]. Pero en medio del cambio de cuanto le rodea se siente disparado siempre hacia un más allá o un más arriba, meta final de sus aspiraciones, que en última instancia reposan en Dios. La inquietud, pues, sea que se estanque en las criaturas, poniendo su fin en ellas; sea que no interrumpa su marcha hacia el término de sus anhelos, entraña siempre un ímpetu de trascendencia, de subida consciente e inconsciente hacia Dios.

Un episodio—el de la muerte del amigo—descubre toda esta metafísica de la limitación humana y del movimiento que imprime a las tendencias más entrañables del espíritu. El episodio se halla narrado con una vivacidad sangrante: "Buscábanle en dondequiera mis ojos, y se les era negado; y había tomado aborrecimiento de todas las cosas, porque estaban vacías en él y no podía ya decirme: "Vendrá, ¡helo aquí! ", como cuando vivía y estaba ausente. Yo mismo era un grande enigma para mí, y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y por qué tan profundamente me turbaba; y no sabía responderme nada" [65]. "Llevaba a cuestas mi alma despedazada y ensangrentada, que no quería ser llevada de mí y no encontraba en dónde ponerla; no en los bosques deleitosos, no en los juegos, ni en la música, ni en los fragantes jardines, ni en los convites brillantes, ni en los placeres del aposento y la recámara; no, por fin, hallaba descanso en los libros y en los versos. Dábanme horror todas las cosas y aun la misma luz, y todo lo que no era lo que era él me era tedioso y no lle-

[62] *Conf.* II 6.
[63] Véase a J. Guitton, o.c., p.118. «Habet ergo et superbia quemdam appetitum unitatis et omnipotentiae, sed in rerum temporalium principatu» *(De vera religione* 84: PL 34,160).
[64] *De mus.* VI 13,44: PL 32,1186.
[65] *Conf.* IV 4.

vadero, fuera de los gemidos y lágrimas, pues en ellas solas hallaba alguna pequeña porción de respiro. Y cuando del llanto era destetada mi alma, sentíame agobiado de la gran carga de mi miseria.

A vos, Señor, tenía que ser levantada mi alma y por vos curada; yo lo sabía, pero ni quería ni podía, porque para mí, al pensar en vos, no erais algo sólido y firme, pues vos no erais vos, sino un fantasma huero. Mi propio error era mi Dios. Si me esforzaba por situarlo allí para que descansase, rodaba resbaladiza por el vacío y de nuevo se derrumbaba sobre mí. Y yo me quedaba hecho un lugar de infelicidad en donde ni podía permanecer ni de allí alejarme. ¿Adónde iría mi corazón huyendo de mi corazón? ¿Adónde yo mismo no me seguiría en pos de mis propias pisadas?" [66]

10. Enigma del ser humano

En esta pintura descubrimos la desgarradura íntima del alma agustiniana y el doble movimiento que la muerte del amigo ha producido en ella: uno, evasivo de sí mismo, teológico en cierto modo, porque va en busca de un ser firme y seguro; otro, introspectivo, antropológico. Quiere huir de sí mismo y no puede; pretende echar de encima una carga y ella le vence: *Factus eram mihi magna quaestio et interrogabam animam meam.* Después de citar estas palabras, en un agudo ensayo sobre la experiencia de la muerte, de la que San Agustín nos ha dejado un original análisis, dice P. Landsberg: "Inmediatamente después, *nous assistons*—y no hay exageración en esta palabra—*a la naissance même de la philosophie existentielle: Factus eram mihi ipse magna quaestio.* En esta cuestión relativa a nuestro ser se mueve, entre la esperanza y la desesperación, la filosofía existencial, la filosofía en la cual el hombre busca y se esfuerza por comprender su propia situación" [67].

El dolor aguzó su curiosidad antropológica y le abrió los ojos para escudriñar un tema existencial. Una catástrofe le careó en el vasto desierto y soledad de su conciencia frente a la esfinge de la vida. La muerte, al separarle de un amigo, le devolvió a sí mismo, a la *eigentliche Existenz* de Heidegger, a una existencia que se repliega sobre sí misma para iluminarse y comprenderse, a una "existencia que se halla a sí misma", con un puñal clavado

[66] Ibid., 7. Para una aguda interpretación de la *temporalidad* véase a L. Boros, *Les catégories de la temporalité chez S. Augustin:* «Archives de Philosophie» (Juillet-Septembre 1958) 323-385. Considera la temporalidad como «disolución», «agonía», «destierro» y «noche» para el hombre.

[67] *Essai sur l'expérience de la mort* p.53 (París 1936).

en el pecho, la angustia ante la muerte y el desamparo irremediable en un abismo que por todas partes la rodea. Ya nunca San Agustín logrará arrancarse esta espina metafísica que ha agrandado su conciencia refleja y alargado su vista para mirar con mayor profundidad los arcanos del ser humano. Aquí se cumplen bien las palabras del Santo hablando del pueblo de Dios en el desierto: *Invenit ergo se, in malis invenit se*"[68].

El hombre se halló a sí mismo en los males, en la catástrofe, en la experiencia de la muerte. Así quedan parcialmente justificadas las catástrofes del espíritu, que, perturbando el ritmo estático de la vida, lo empujan a otras experiencias y descubrimiento de nuevas dimensiones. La Providencia divina pesca en este turbulento y gemebundo río de los dolores humanos. San Agustín salió de aquel amargo baño con más capacidad reflexiva, más experimentado, más abierto a los arcanos de la vida, más humano en una palabra.

Episodio de más categoría y más rico de contenido antropológico es el de la conversión. Lo hemos mencionado antes en su aspecto de careo con lo divino y revelador de la gracia, esto es, de un amor de predilección insondable para la criatura. Lo mencionamos aquí como un careo del hombre consigo mismo, revelador de profundas intimidades, tocadas con el dedo de la experiencia. El proceso preambular se halla caracterizado en San Agustín por un sentimiento vivo de la dispersión del espíritu en las criaturas, de una fragmentación del ser que le tortura, de una distancia y lejanía de Dios. En otras palabras: un ser irredento busca la liberación, rompiendo con lo pasado y comenzando una vida nueva. En la conversión como conflicto asistimos al choque de tres fuerzas que mueven la naturaleza humana: las humanas, las divinas y las diabólicas. Y en el proceso del conflicto se revelan las mayores profundidades de la persona. Así, el dualismo de la porción inferior y superior se dibuja con impresionante relieve. San Agustín ha descubierto una fuerza subterránea en la conciencia, "un monstruo", sobre el cual las investigaciones de la psicología moderna han vertido nueva luz.

El escritor ruso D. Merejkowski dice, sin duda exagerando: "¡Cómo se hubiera maravillado San Agustín si por casualidad hubiera sabido que él ha hecho o casi (pues para hacerlo era necesario reparar en ello) uno de los mayores descubrimientos que se han realizado por medio del conocimiento experimental! Por vez primera desde la creación del mundo, saliendo de las tinieblas a la luz, la *psiche* nocturna, el milagro o el *monstrum,* ha mirado en los ojos a la *psiche* diurna con una mirada tan es-

[68] *Serm.* 154, 1 1: PL 38,833.

tupefacta, que quien lo ha visto hubiera podido realmente morir y volverse loco" [69].

En el choque íntimo de la conversión y en etapas preambulares, el *monstrum* ha mostrado las más temibles honduras de la persona humana, la cual, mejor que en el ritmo sosegado del vivir cotidiano, se revela en los grandes conflictos interiores. Al árbol humano hay que solmenarlo bien para que rinda todo el fruto de la esencia inefable. Por eso donde mejor se transparenta su ser o es en las profundidades de Dios, como en los místicos, o en las profundidades de Satanás, que ha vislumbrado alguna vez en sus personajes Dostoievski.

11. Redención

La conversión agustiniana es también un conflicto interno revelador de las profundidades de Dios y de Satanás. Hay allí como una sensación impresionante del hombre caído, es decir, del hombre encadenado, siervo de la potencia de las pasiones. Sentir ese encadenamiento es intuir una realidad amarga y elemental y a la vez palpar la necesidad y ansia de redención o forma de una existencia libre y armoniosa.

Las experiencias de ambos hechos, *encadenamiento y sed de redención,* forman los estratos primordiales del ser humano o del sujeto religioso de las *Confesiones.*

El encadenamiento espiritual está expresado en ellas como desgarramiento del ser, como rebeldía y automatismo de la *psiche* inferior. La indocilidad de la manada bestial de los apetitos la ofrece San Agustín a los ojos con una despiadada sinceridad y desnudez.

Por haber visto tan cara a cara la servidumbre del cautiverio le fue fácil medir la hondura de la gracia del Señor, esto es, el hecho de la redención.

Así, el hombre agustiniano, movido por la inquietud y pasando por la región de la miseria y desamparo—*regio egestatis*—, al través de un conflicto durísimo, llega a las últimas etapas de su proceso religioso: la redención y la santidad. La verdadera *eigentliche Existenz,* la existencia que se ha encontrado a sí misma, es iluminada con la luz de la redención.

La historia del hombre recibe una consagración al ser rescatado y unido al Salvador. Tantas idas y venidas del corazón inquieto, tantas vueltas y revueltas, se han coronado con el éxito de la salvación.

[69] *I tre Santi: Paolo, Agostino, Francesco d'Assisi* p.126 (Milano 1937). Cf. V. Capánaga, *El hombre-abismo en S. Agustín,* en *Actas del Congreso Internacional de filosofía de México.* Vol.3 p.97-111.

El hombre se ha hecho sujeto teológico y sagrado, porque un amor infinito reposa en él. La existencia humana es finita, humillada, angustiosa, pero no se puede hablar de un desamparo. La redención es la verdadera lumbre de la vida y de la Historia. Fuera de ella no hay más que una salida trágica a la desesperación. La dirección heroica que Jaspers ha querido imprimir a la filosofía existencial, evitando el camino trágico de la de Heidegger, lleva también a la tragedia. Y es porque el hombre sin la conexión con Cristo o sin posibilidad de redención es un callejón sin salida. La salida y la subida está en Cristo, en un nuevo tipo de humanidad, tal como lo ha realizado el hombre agustiniano.

El hombre nuevo de las *Confesiones* clama: "Pequeñuelo soy yo, pero mi Padre vive siempre y es mi tutor celoso. El es quien me engendró y me tutela. Vos sois mi bien todo" [70].

Todo menos una filosofía de la desesperación y desamparo es la filosofía de las *Confesiones.*

El hombre nuevo de las *Confesiones* está movido también por resortes heroicos, porque la tensión espiritual que la gracia ha creado en él le impulsa a la santidad, es decir, al más difícil heroísmo. La redención no crea una forma estática de ser. O, si se quiere, produce un *status gratiae,* un estado de gracia, pero como sistema de impulsos creadores, que aspiran cada día a un ser más depurado y perfecto, a la plenitud de la edad de Cristo.

A la primera inquietud, cuya exasperación le arrojó en la miseria de las criaturas, en el hombre redento sigue una inquietud de movimientos más sosegados, pero de mayor tensión todavía, porque los polos opuestos se ven más distantes. Ello produce un dinamismo interior de riquísima variedad y contenido. No es que San Agustín sea un ser atormentado por la angustia, pero tampoco es un satisfecho de sí mismo. El *consumma imperfecta mea* [71] resuena con eco doloroso a lo largo de la vida religiosa del Santo. Lo mismo que el *bibendo sitire,* que recuerda los versos del místico franciscano Ugo Panziera:

> Sitisco te bevendo
> E sono inebriato.

El hombre redimido se analiza en las *Confesiones* con una sinceridad ejemplar. Su examen de conciencia ha influido grandemente en las almas que buscan a Dios y pelean consigo mismas. Mas a la luz de esta introspección se admira un maravilloso cambio, que toca todas las esferas de la vida. Se ha transformado

[70] *Conf.* X 4.
[71] *Conf.* X 4.

el mundo, haciéndose mensaje del nuevo amor que le arde en las entrañas, y lo ha producido esta novedad. San Agustín conoció el efecto cósmico, digámoslo así, del amor lo mismo en los momentos sombríos, verbigracia, los de la muerte del amigo, como en los de dicha y exaltación.

"Todo lo que miraba era muerte", nos ha dicho antes. Ahora exclama: "El cielo, la tierra y todas las cosas que en ellos son, dondequiera me dicen que os ame" [72].

Ha quedado libre de *la servidumbre de los signos,* como diría el Santo, de la esclavitud de las cosas, incorporándolas al reino del espíritu. A la par que el mundo externo, se ha transformado la interioridad agustiniana, amplificada y embellecida con la luz de Dios. El estudio de la memoria ilustra este punto, esbozando una filosofía de la interioridad, es decir, de la capacidad inmensa, de cierta infinidad donde todo cabe [73].

"Por la inmensidad de este panorama yo discurro y llevo mi vuelo breve de una cosa en otra; yo penetro tan profundamente como puedo y no hallo fin. Tan grande es el poderío de la memoria, tan grande es la potencia de la vida en el hombre, en el hombre efímero que vive para morir" [74].

Aquí se vislumbra la grandeza del hombre y también la del genio religioso, que ha realizado tan profundas excavaciones en el ser espiritual, sin tocar su fondo.

Pero la máxima dignidad de la memoria y del hombre consiste en poseer a Dios: *Tu dedisti hanc dignationem animae meae ut maneas in ea* [75].

La idea de Dios en el hombre es una de las maravillas que llenaban de estupor a San Agustín. Un personaje dostoievskiano, Iván Karamazof, dirá también más tarde: "Lo asombroso es que la idea de Dios se haya podido albergar en la cabeza de un animal tan salvaje y malvado como el hombre. Tan santa es ella, tan conmovedora, tan fina, que honra a un individuo".

El contacto divino hace sagrado al hombre y le impulsa por el camino de la purificación, obligándole a un examen de conciencia escrupuloso donde salen a relucir todas las miserias interiores.

El Dios de San Agustín y de las *Confesiones* no es un ser yerto y mortecino, sino un Dios vivo, celoso y guerrillero que provoca a una lucha continua al alma cobarde y soñolienta. El que lo tiene dentro no puede esquivar la agresividad de su amor.

[72] Ibid., X 6.
[73] Sobre la interioridad agustiniana véase a R. GUARDINI, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus* p.36-47.
[74] *Conf.* X 17.
[75] Ibid., X 25.

Dios de la pura interioridad, empuja al espíritu a replegarse dentro de sí, allí donde no se entra de buena gana, poniéndolo cara a cara consigo mismo. No vale esconderse en un rincón ni taparse el rostro; ante el espejo universal y tremendo relucen todas las pecas y pecados. En este encuentro se revelan nuevos aspectos del sujeto religioso; clama aquí de nuevo el hombre agustiniano, enfermo de mil achaques: "Yo no os escondo mis llagas: Médico sois, y yo enfermo; misericordioso sois, y yo miserable" [76]. La historia de siempre: el careo de la miseria y de la misericordia inefable. El contraste entre la idea de la perfección y la realidad psicológica lo describe San Agustín con valiente realismo, previniéndonos contra la sorprendente flaqueza humana. El mundo interior está lleno de cepos y emboscadas que no conocemos. Hay una aparente bondad, debida al desconocimiento de los choques y pruebas de la tentación. Es una presunción de valentía que se manifiesta de cara al enemigo, en la experiencia propia, "porque lo que hay dentro del espíritu, hartas veces queda oculto si la experiencia no lo descubre. Nadie debe estar seguro en esta vida que se definió una tentación continuada, no sea que quien de peor pudo hacerse mejor, de mejor se empeore. La sola esperanza, la sola confianza, la sola promesa mía, es la misericordia vuestra" [77].

Desconfianza de sí mismo, confianza en la misericordia infinita: tal es la fisonomía del hombre religioso de las *Confesiones*. El examen severo y minucioso de las caídas y miserias le arroja en los brazos de Dios: "De tales naderías está llena la vida. Mi esperanza única, y muy grande, es vuestra misericordia" [78].

Aquí está entero San Agustín y el hombre redimido: en este caminar entre los dos abismos: el de la miseria del propio yo, combatido, humillado, descontento siempre de sí por las caídas y peligros, y el de la misericordia divina, que le cura las heridas "con más presteza que se las aflige el tentador" [79].

No faltan en este estado experiencias místicas, como las insinuadas en el siguiente pasaje: "En ninguna de estas cosas por las que paso consultándoos a vos hallo lugar seguro para mi alma sino en vos, en quien se recogen todos mis afectos derramados y nada mío de vos me aparta. Y algunas veces me introducís en la intimidad de un extraño sentimiento inusitado muy adentro de mí, a no sé qué misteriosa dulzura, que, si alcanzara en mí su plenitud, no sé qué será lo que no será esta vida. Pero presto reincido en lo de acá abajo, agravado por mi trabajosa pesadum-

[76] Ibid., X 33.
[77] *Conf.* X 32.
[78] Ibid., X 35.
[79] Ibid., X 29.

bre, y el usado oleaje me reabsorbe y me cautiva y lloro mucho; pero me cautiva mucho. Tanto pesa la carga de la pesadumbre. Aquí puedo estar y no quiero; allí quiero y no puedo; miserable en ambos sitios" [80].

¡Cómo nos conmueve este gemido tan paulino y agustiniano de la existencia cristiana! *Ecce homo:* aquí está el hombre entero, desnudo, Prometeo encadenado en la fatídica roca.

Pero el corazón magnánimo de este hombre no es rapiña de la desesperación y pesimismo. El sentimiento de la miseria crea una tensión heroica de arrojarse en los brazos de Cristo. Por el examen implacable de su interior ha llegado San Agustín a la "existencia que se encuentra a sí misma" en Cristo, que es la categoría suprema del existir humano. El hombre religioso tiene un Mediador, un Médico y Libertador que ha vencido la desesperación y la muerte.

"¡Cómo nos amasteis, Padre bueno, que no perdonasteis a vuestro Hijo único, sino que le entregasteis por nosotros pecadores, por los cuales El no consideró que fuese usurpación ni rapiña ser igual a vos, sino que se hizo súbdito hasta la muerte de cruz, único libre entre los muertos con potestad de exhalar su alma y de recuperarla de nuevo! Fundadamente tengo en El muy vigorosa esperanza de que sanaréis todas mis dolencias, puesto que está sentado a vuestra diestra y por nosotros intercede; otramente, desesperaría. Muchas y grandes son estas dolencias mías, muchas y grandes, pero más generosa es vuestra medicina" [81].

12. La atmósfera de las "Confesiones"

Si la atmósfera es, según hemos convenido ya, la región media entre el cielo y la tierra, el hombre de las *Confesiones* es un ser atmosférico; no vive ni en la tierra ni en el cielo, sino en esa región férvida y azul que sirve de enlace para lo divino y lo humano. La forman los actos que realiza el alma, sean cognoscitivos o emocionales. Principalmente es la oración. He aquí la atmósfera celeste del alma. San Agustín ora ante Dios, y esto le yergue del suelo, le hace más ágil, más vaporoso y puro.

La oración exhala la más pura esencia de la vida religiosa y ofrece doble valor: uno teológico, otro psicológico.

Según las corrientes filosóficas de nuestra época, se considera la plegaria como una función existencial del hombre, una función

[80] Ibid., X 40. *Hic esse valeo, nec volo; illic volo, nec valeo; miser utrobique.* Sobre este pasaje véase A. Solignac: *Les Confessions. Bibliothèque augustinienne,* XIII, 198-200 (París 1962).

[81] *Conf.* X 43.

en que el hombre manifiesta su ser: *ist eine existentielle Funktion des Menschen*, dice T. Soiron[82].

El hombre por la plegaria se expansiona ante Dios, desplegando su ser íntimo, gravado con el peso de una existencia mortal, amenazada por todas partes. La comunicación con Dios le eleva, le engrandece y purifica. El hombre, espantado de su miseria, tiende a trascenderse a sí mismo, para ir al encuentro de Dios y hablarle, derramando en sus oídos sus cuitas, peligros y necesidades. Se trata, pues, de una trascendencia de la criatura y una condescendencia del Creador. Asciende la criatura y desciende y condesciende el Creador, manifestándole sus secretos y confortándola para las luchas de la vida. Así como la vida anterior la calificaba San Agustín por estas palabras: *Mecum eras, tecum non eram*[83], al contrario, en la plegaria se realiza el encuentro de ambos: vos estáis dentro de mí y yo estoy con vos. He aquí la oración: un estar el alma en Dios y un estar de Dios con el alma. Y sabemos la profundidad que entraña para el Santo hallarse Dios en el alma, porque él es el filósofo cristiano de la presencia de Dios en el universo y en el hombre[84].

Dos sentimientos señorean al hombre en este encuentro: uno de distancia y otro de proximidad. Es el Altísimo, el Inefable, a quien ninguna categoría de tiempo o de espacio puede representar como es en sí. Nuestro espíritu dista infinitamente de El. "Señor y Dios del espíritu sois. Todo aquello está sujeto a mudanza; mas vos permanecéis inmutable sobre todas las cosas y os dignasteis habitar en mi memoria desde que os conocí"[85].

He aquí la trascendencia y la inmanencia divina, aprehendida por el alma en la plegaria.

El sentimiento de la distancia ontológica y moral, la dependencia omnímoda con respecto al Señor y Dios del espíritu, que se relaciona con el *sentimiento de la criatura* de la psicología religiosa de Schleiermacher, pudiera predominar y sofocar todo conato de movimiento hacia Dios, haciendo imposible la vida religiosa y la comunicación con El. Mas el sentimiento de la distancia se halla templado por el de la proximidad divina, o de un amor misericordioso "que arde siempre y no se apaga nunca"[86], recogiendo todos los ayes y suspiros humanos. Cuando nuestro Santo exclama: "Mirad: no os escondo mis llagas; médico sois, y yo enfermo; misericordioso sois, y yo miserable"[87], lo mueve

[82] *Das Geheimnis des Gebetes* p.14 (Freiburg i. B. 1937).
[83] *Conf.* X 27.
[84] Cf. a F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin. La divine Présence d'après Saint Augustin* (París 1933).
[85] *Conf.* X 25.
[86] Ibid., X 29.
[87] Ibid., X 28.

una confianza incondicional en el Amor infinito, que se ha hecho nuestro médico.

"Toda mi esperanza, Señor, estriba en vuestra sola grandiosa misericordia", dice en otro lugar [88].

Corpora non agunt nisi soluta, reza el axioma escolástico, que puede aplicarse a las almas, las cuales tampoco actúan si no están como disueltas por el amor. Entonces se dilatan y se abren, así como con el temor se encogen y se atan. La fuerza expansiva de la plegaria viene de la confianza, que libra y desata las energías afectivas para que se declaren y presenten su ofrenda al objeto de su amor. En las *Confesiones* nos hallamos ante un espíritu libertado y suelto que se mueve ante el Señor con una incomparable riqueza de gestos. Su plegaria se halla matizada de infinitas variantes de expresión y contenido. Quien la conoce y saborea, rechazará como superficial el dicho de Milton, el cual comparaba la plegaria litúrgica, esto es, católica, con el canto del *cu-cu,* que siempre repite lo mismo. La plegaria agustiniana es tan rica, tan profunda, tan polifónica, tan acorde con las leyes de la armonía interior del hombre, que dos teólogos protestantes, F. Heiler y T. Fend, han llamado al autor de las *Confesiones* "el Padre de la plegaria cristiana" [89].

Piénsese, v.gr., cómo temas tan arduos, cual es el de la materia informe, los ha rumiado y derramado en el divino coloquio. Sólo la fuerza del genio religioso puede convertir en materia incandescente de meditación elementos tan extraños.

Quizá se echara en falta un poco más de alegría y serenidad en el orante de las *Confesiones,* cuyas páginas parecen atravesadas por ráfagas de tempestad, de viento huracanado. Cierta impaciencia interior parece empujar la prosa agustiniana, forjada con todos los artificios de la antigua retórica. Mas esta impaciencia y tormento son lote de todo amor vehemente y peregrino. Las *Confesiones* son un libro de lágrimas, y por eso tienen un sabor amargo y estimulante. San Agustín no se cree todavía suficientemente puro. Goza ciertamente de los que él mismo llama *iuge convivium,* el continuado convite de la conciencia limpia y segura; mas todavía, ciertos resabios impuros en sí y derredor, que él quisiera aniquilar para siempre, trabajan e irrumpen en su estado de ánimo, comunicándole como cierta inquietud y malestar y, sobre todo, cierta impaciencia, muy explicable en un peregrino de su talla. Por ella es más humano y más próximo a nosotros.

[88] Ibid., X 29.
[89] Véase a M. PLUGLISI, *La preghiera* p.147 (Torino 1928).

13. Pavor y amor

En la vida de la plegaria se manifiesta una polaridad, que tanto ha utilizado R. Otto para la descripción de lo santo o numinoso. San Agustín la ha formulado bellamente hablando del Verbo, "maravilloso en el decir y maravilloso en el obrar". ¿Quién lo comprenderá? ¿Quién lo explicará? ¿Qué luz es aquella que me alumbra con intermitencias y hiere mi corazón sin herida? Siento horror y siento amor; siento horror en cuanto soy desemejante a El; siento amor en cuanto le soy semejante: *Inhorresco et inardesco; inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco in quantum similis ei sum*[90].

Esta fórmula se ha hecho patrimonio común de la psicología religiosa[91]. El sentimiento de dependencia con respecto al Creador, el pavor de la criatura, que se anega en su propia nada; la heterogeneidad de la luz interior, y, por otra parte, la fascinación y atracción de la misma por cierto parentesco o similitud, que provoca nuestro interés y deseo de unión; he aquí el aire atmosférico de la vida religiosa. Los dos aspectos de lo divino, como *mysterium tremendum, mirum,* lo mayestático y prepotente, lo inefable, lo *dissimile,* y, por otra parte, como *fascinosum,* porque es la plenitud de todo valor, provocan los dos sentimientos de pavor y amor. Si lo heterogéneo y lo disímil nos aleja y retrae, lo semejante y atractivo produce, al contrario, movimientos de simpatía y de aproximación.

En esta polaridad de repulsión y atracción se contiene la esencia misma de la vida religiosa, la cual se halla en San Agustín intensamente coloreada por el amor.

Las tres funciones del sujeto, *Ichfunktionen,* que K. Girgensohn analiza tan agudamente en su *Psicología religiosa,* conviene a saber: *tender hacia Dios, sumo Valor: abrirse a El y entregársele con confianza en una comunidad de intercambio con lo divino y sentirse con su contacto más rico, más satisfecho y profundo*[92], hallan plena confirmación en la experiencia religiosa de las *Confesiones.* Sobre todo, el alma agustiniana ha sabido bien *abrirse a Dios,* pues, si bien se nota, la confesión es el acto religioso de descubrirse, desnudándose ante el Señor para abarcar el sujeto y el objeto con una mirada trepidante de vergüenza y emoción.

La función del amor es abrirse al amado, es decir, la función más totalitaria del ser espiritual. De aquí procede la plenitud

[90] *Conf.* XI 9.
[91] Véase a G. Wunderle, *Ueber die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der «Confessionen»* p.35.
[92] *Der seelische Aufbau des Religiösen Erlebens* (Leipzig 1921). Cf. W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen* (Paderborn 1936) p.52ss.

humana de las *Confesiones,* que son el libro del hombre. En la función amorosa de abrirse se engendra, al careo con lo disímil, un sentimiento que acompaña siempre la plegaria de las *Confesiones:* el de *culpa o arrepentimiento,* la *amaritudo recogitationis* [93].

14. Culpa y arrepentimiento

Se nutre de una doble oposición: con Dios, suma Hermosura, y con el ser íntimo, desgarrado, desorganizado por la culpa. Así dice nuestro Santo: *Foeda est, nolo intendere:* fea es, no puedo poner los ojos en ella; no querría verla.

A vos os quiero, justicia e inocencia, hermosa y decorosa con lumbres de honestidad y de saciedad insaciable [94].

He aquí la doble mirada a lo real y a lo ejemplar, a Dios y a la conciencia propia. El Santo se siente repelido por la fealdad del pecado. No es que rehúya enfrentarse con él, porque lo analizó y describió todos sus efectos y desastres. Puede llamarse con razón el metafísico del pecado.

El lo ha definido como un movimiento defectivo o como una caída de un extremo a otro por culpable gravitación: "Por una inmoderada propensión a esta suerte de bienes ínfimos abandonamos los mejores y soberanos, os abandonamos a vos, Señor nuestro, y a vuestra Verdad y a vuestra ley" [95].

Ofrece doble aspecto y malicia y fragilidad, por ser una aversión de Dios y conversión a las criaturas. La voluntad humana tiene capacidad para amar lo finito, dejando lo sumo e infinito. El robo de las peras le ofrece materia para analizar la terrible facultad en que se puede amar el defecto mismo, el *dedecus,* la fealdad, aunque la voluntad busca ordinariamente un bien. La fuerza descriptiva de San Agustín no se agota al pintar el estrago y maldad del pecado. Lo dibuja como "fealdad", corrupción, "podredumbre", "fango"; como escisión y desgarramiento del ser íntimo *(frustatim discissus sum),* como enfermedad y languidez, vivero de amargura, maraña de matorrales que ensilvecen y ensombrecen el alma, como remolino *(gurges flagitiorum),* como breñas abruptas, como carga y servidumbre, como tenebrosa parodia de la omnipotencia, como mutilación de la libertad, como herida. Estas y otras imágenes se pueden espigar sin salir del libro segundo de las *Confesiones.*

Quien tan profundamente conoció los daños del pecado había de mirarlo con odio y prevención. Por eso en las *Confesiones*

[93] *Conf.* II 1.
[94] Ibid., II 10.
[95] *Conf.* II 5.

hay un arrepentimiento tan sincero y universal, una condenación y lucha a muerte contra el pecado, causa de tanto desastre para el alma. El estado de culpa es un estado de miseria, de dolor, de servidumbre, de permanente malestar. El pecador vive inseguro, como quien habita una casa rota, agrietada y amenazante.

El "desamparo óntico" y la "fuga de sí mismo", tan finamente analizados como consecuencia del estado culpable por H. G. Stoker [96], los sintió también San Agustín, y para su estudio pueden hallarse materiales en las *Confesiones*. Reléase la pintura de su alma con motivo de la muerte de su amigo [97], que es uno de los cuadros más plásticos que nos ha dejado el gran filósofo cristiano, y se hallará la verdad de estas afirmaciones.

El horror de la vista propia le ha inspirado pinceladas de vigoroso realismo: "Esto contaba Ponticiano. Mas vos, Señor, entre palabra y palabra suya me retorcíais hacia mí mismo, quitándome de mis espaldas, donde yo me había puesto cuando no quería mirarme el rostro, y me poníais enfrente de mi propia cara para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, cuán manchado y ulceroso. Y me veía y me horrorizaba, y no tenía dónde huir y refugiarme de mí mismo. Y si me esforzaba por apartar de mí tal visión, contaba Ponticiano; Ponticiano contaba, y vos tornabais a oponer mi rostro contra mí mismo y me dibujabais a mí mismo en las propias niñas de mis ojos para que conociese y aborreciese mi maldad. Yo la conocía, pero cerraba los ojos, rechazaba su imagen y la enterraba en el olvido. Mas entonces, con cuanto más ardido fervor amaba yo a aquellos de quienes había oído contar el saludable e impetuoso afecto con que se habían entregado a vos, con tanto mayor aborrecimiento me odiaba a mí mismo por la comparación con ellos. Así iba yo royéndome y carcomiéndome en mi interior y cubríame de horrible e intensa vergüenza cuando Ponticiano nos contaba tales cosas. Terminada la conversación y arreglado el negocio por que había venido, él se fue a su casa y yo me volví a mí mismo. ¡Qué denuestos no me dije! ¡Con qué palabras recias como azotes no flagelé mi alma, aguijándola por que me siguiera en mis conatos de ir en pos de vos! Y ella rezongaba y bufaba, pero no se excusaba. Todas las razones estaban agotadas y refutadas" [98].

Difícilmente puede superarse el colorido de este cuadro, que nos ofrece plásticamente los elementos del arrepentimiento. Resalta, ante todo, un choque violentísimo, un desdoblamiento de la persona. El yo está desgarrado en dos partidos, *duae voluntates* [99]:

[96] *Das Gewissen* (Bonn 1925).
[97] *Conf.* IV 4-9.
[98] *Conf.* VIII 7.
[99] Ibid., VIII 9.

el uno, llamémosle así, conservador; el otro, el nuevo, el revolucionario, *voluntas nova*; el primero quiere seguir lo pasado, afirmarse en sus posiciones del hombre viejo, en la soberanía de los instintos; el segundo se encara con el cobarde, vicioso y esclavo de la costumbre para desalojarle de sus trincheras e imponerle un nuevo programa de renovación espiritual. Y no faltan denuestos, y pedradas, y palos en esta *grandi rixa*[100]. Naturalmente, en una conciencia tan vigorosa como la agustiniana, no podía sostenerse largo tiempo un estado de tan alta tensión, y vino el triunfo del hombre nuevo. El arrepentimiento de San Agustín no es, como para ciertos sistemas de filosofía moderna, un proceso negativo, un producto antivital en la economía del espíritu o una enfermedad que carece de sentido; no es tampoco un estado de pura depresión, consiguiente a un relajamiento de tensiones interiores; ni un mero recuerdo del pasado inevitable, o un simple proceso de censura y castigo de ciertos actos. El arrepentimiento conserva un alto sentido teleológico en la economía espiritual del hombre. Lo pasado está presente en el ánimo de San Agustín; se avergüenza de ello, se horroriza y lo apalea con dicterios tremendos. Lo pasado, como objeto de abominación, actúa en cierto modo sobre lo por venir. El mismo horror de la fealdad culpable dispone al sujeto para la creación de una hermosura nueva. El asco de sí mismo, el vómito de sí mismo, contribuye a la salud del espíritu, a su desgana y liberación.

"El arrepentimiento—dice Max Scheler—es una forma de autocuración del alma, el camino único para recobrar las fuerzas perdidas. Y en el aspecto religioso, el arrepentimiento devuelve a Dios el alma y la dispone para que retorne a El, de quien se había alejado"[101].

Tal es igualmente para San Agustín: condición de retorno a Dios y a la paz perdida del alma. Y aquí ha lugar un fenómeno interesante: el arrepentimiento cristiano convierte en elementos vivos y dinámicos el peso muerto de una vida indigna y censurable. Es un estado de desequilibrio interior que tiende naturalmente a la armonía de los contrarios. Hay que eliminar los elementos perturbadores, que aquí son los pecados cometidos, y edificar la vida, respondiendo a los nuevos imperativos surgidos en la conciencia. La palabra *contrición* alude a una especie de trituración del enemigo, sin la cual no puede haber paz interior.

Mas la eficacia del arrepentimiento en San Agustín y en la conversión cristiana va más lejos: no sólo tritura al enemigo, sino que le obliga a servir al yo nuevo y superior. El pecado, de

[100] Ibid., VIII 8.
[101] *Vom Ewigen in Menschen* I p.12 (Leipzig 1923).

cuerpo presente en la memoria, no es ya un obstáculo paralizador, sino un enemigo muerto que estimula el despertar de nuevas fuerzas, el impulso hacia lo grande y heroico. Lo pasado no perturba la conciencia si no se inserta en la síntesis de la nueva vida como cierto principio de bien. San Agustín diría también que son como el abono del alma, provechoso para una labor fructífera.

"Quiérome acordar de mis fealdades pasadas y de las carnales torpezas de mi alma, no porque yo las ame, sino para amaros a vos, Dios mío. Esto hago por amor de vuestro amor, trayendo a la memoria mis caminos torcidos con amargura de mi renovado recuerdo para que vos me seáis dulce, dulzura no falaz, dulzura feliz y segura, y me recojáis de aquel derramamiento en que a pedazos estuve dividido; mientras separado de vos, que sois sólo uno, anduve desvanecido en muchas vanidades" [102].

Tal es uno de los rasgos eminentes del genio religioso de San Agustín: toda la masa lútea y pecaminosa de la vida antigua se ha convertido en plasma germinal del espíritu. En la selva oscura de matorrales han florecido las rosas de la confesión y alabanza del Señor. La Cristiandad de todos los tiempos amará el pequeño y oloroso libro de laudes agustinianas, cumpliéndose los deseos del autor: "A estos espíritus hermanos me descubriré. Respiren enhorabuena en mis bienes, enhorabuena suspiren en mis males. El bien que hay en mí es vuestro, es un don vuestro; el mal que hay en mí es culpa mía y es justicia vuestra. Respiren, pues, por mi bien y suspiren por mi mal. Himno y endecha suban a una ante vuestro acatamiento desde el fondo de estos corazones fraternos, que son vuestros incensarios" [103].

Las *Confesiones* se han convertido en el más bello turíbulo de oro que arde en el templo de la Cristiandad en alabanza del Señor; maldades lloradas y dones de Dios, todo se consume en olor de suavidad. Así, toda la atmósfera de este libro y de esta alma está saturada y azulada de incienso.

[102] *Conf.* II 1.
[103] Ibid., X 4.

XII

LOS LIBROS SOBRE LA TRINIDAD Y LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU

1. Buscando a Dios en su imagen

Con los profundos libros sobre la Trinidad—*De Trinitate*—, San Agustín no sólo iluminó el más arduo misterio de la fe, sino también el enigma del espíritu humano, realizando lo que A. Dempf llama "el descubrimiento de la metafísica del alma, como persona y personalidad, y de la experiencia interna de los valores *a priori*" [1].

El mismo autor dice en otra parte: "En ningún libro a lo largo de su vida ha emprendido este investigador y descubridor un tal difícil viaje de exploración como en el estudio de la conciencia de sí mismo y de la esencia del espíritu creado, peldaño analógico indispensable para esclarecer filosóficamente el misterio de la Trinidad. Apenas se sabía nada en este terreno misterioso del conocimiento propio, y aún hoy, después de milenio y medio, no se ha agotado lo que halló él en este recóndito y vasto reino de la propia intimidad. Todo un sistema de filosofía cristiana, el de San Anselmo, se desarrolló en la Edad Media con los datos, suministrados por un descubrimiento suyo, y toda la nueva filosofía del espíritu, desde Descartes acá, depende de otra intuición, esto es, de la certeza de la experiencia interior. San Agustín ha sentado sobre bases firmes nada menos que lo eterno en el hombre, el *sempiterne vivere et scire,* la capacidad de la vida y del conocimiento eterno del espíritu humano" [2].

Con lo dicho puede atisbarse el valor de la especulación trinitaria del gran Doctor. Mas al hablar de la filosofía moderna del espíritu ha de eliminarse toda interpretación equívoca o errónea que nos aleje de la mente del Santo. Se le ha llamado "el dialéctico de la inmanencia" [3], cuando con igual o mejor título

[1] *Sacrum imperium* p.58.

[2] *Christliche philosophie* p.83. Sobre la esencia de la personalidad humana han vertido los libros *De Trinitate* muy copiosa luz. E. Benz dice en su monografía *Marius Victorinus und die Entwicklung der Abendländischen Willensmetaphysik:* «El presente estudio se reduce a una interpretación del pensamiento de San Agustín en los libros *De Trinitate.* Allí se desenvuelven los fundamentos especulativos de la doctrina cristiana sobre la Trinidad, los principios de una metafísica de la voluntad, que han sido decisivos en la dogmática y metafísica del Occidente» (p. VII, Stuttgart, año 1932).

[3] E. Buonaiutti.

se podría calificar de *dialéctico de la trascendencia,* porque lo mismo en el orden cósmico que en la psicología colectiva e historia universal e individual ha exaltado el valor de lo trascendente, la necesidad de romper el círculo de la propia interioridad para explicar la fenomenología del espíritu. Este se halla lleno de fisuras, por donde entra la luz de lo trascendente.

Aun la misma fórmula *in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas* incluye un salto dialéctico de la inmanencia a la trascendencia.

Guido Mancini considera a San Agustín representante de la filosofía del espíritu en un sentido inmanentista o idealista, y contrapone la filosofía griega, como filosofía de la naturaleza, a la filosofía cristiana, que es una filosofía del espíritu, que en nuestro Doctor surgió a plena conciencia, trayendo una nueva sistematización del mundo de las ideas. San Agustín es contrario a la filosofía del ser, pues nosotros somos el principio del mundo, como nuestro mundo; como sujeto activo de la autoconciencia, nos constituimos en el ser que tenemos al pensarnos. El principio fundamental de la gnoseología agustiniana es el de la metafísica de la experiencia interna, de la que ha germinado la filosofía posterior con los esfuerzos de Descartes, de Kant y, finalmente, de Hegel [4].

Estas interpretaciones necesitan un refrendo y corrección, pues no bastan algunas analogías para identificar sistemas tan opuestos, v.gr., como el de San Agustín y de Hegel. El gran filósofo cristiano no es un idealista, en el sentido moderno de la filosofía italiana o de la romántica de Alemania. Su idealismo es objetivo, realista, teológico, por ser el espíritu finito un vaso comunicante del Espíritu infinito. La filosofía agustiniana del espíritu se deriva de las más entrañables tendencias del cristianismo, exploradas con una maravillosa intuición, en la que tal vez nadie le ha aventajado.

"San Agustín—dice el citado A. Dempf—contempló ya los fundamentos de la doctrina cristiana del alma, la cual es considerada, ante todo, como imagen de Dios. La divina semejanza radica no en su conformidad con el mundo, sino en su propia naturaleza; en su vida espiritual trinitaria, compuesta de sentimiento, inteligencia y voluntad, o conocimiento, amor y autoconciencia. Mas la conformidad natural del alma con Dios ha de ser elevada por el perfecto conocimiento y espiritualización de sí mismo a la categoría de conformidad sobrenatural, a la divini-

[4] Véase a P. MONTANARI, *Saggio di filosofia agostiniana. I massimi problemi* p.55ss (Torino 1931); G. MANCINI, *La psichologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici* (Nápoles 1929).

zación por la gracia. Con esto es la primera vez que el ser verdadero del alma es captado con profundísima agudeza, como autoconciencia y perfección de sí misma, en la verdad y amor de Dios" [5]. Así, San Agustín manifestó la nueva dimensión del espíritu, su interioridad, abierta a lo divino. Dios y el alma solicitan la atención del pensador cristiano. El *nosce teipsum* se hace mandato principal en la ascética del cristianismo.

Un místico medieval fuertemente influido por San Agustín lo traduce así con una prosa enfática e imperativa, propia del gran Doctor: "Conócete como imagen mía y así podrás conocerme a mí, cuya imagen eres, y me hallarás dentro de ti. Purifícate, ejercítate en la piedad, y dentro de ti hallarás el reino de Dios. ¡Oh imagen de Dios!, reconoce tu dignidad; resplandezca en ti la imagen de tu autor". *O imago Dei, recognosce dignitatem tuam, refulgeat in te effigies Auctoris tui* [6].

El anhelo del descubrimiento de Dios originó una nueva psicología diferente de la de Aristóteles, la cual estudiaba el alma dentro del cuadro cósmico, como formando parte de él y regido por sus leyes. "En toda la literatura antigua—dice Luis Mager—no hallamos una descripción de la vida del alma, en el sentido, por ejemplo, de las *Confesiones* de San Agustín. Los *Soliloquios* de Marco Aurelio estriban sobre el principio fundamental de que nosotros hemos de llevar una vida perfectamente armónica con lo cósmico, con las leyes naturales. Aquí está valorado el hombre como ser de naturaleza, como parte del universo exterior" [7].

La psicología aristotélica conserva la misma tendencia: el alma es mirada como forma sustancial del cuerpo y sus funciones se muestran considerando el modo de obrar de la naturaleza. La psicología es un capítulo de la física, *ist Physik des Lebendigen, Biologie;* es la física del ser vivo, biología [8]. La filosofía cristiana, en cambio, y en particular la de San Agustín, estudia el alma a la luz de Dios como un mundo en sí, centro del máximo interés metafísico. El hombre se busca a sí mismo no en el mundo, sino en Dios, en el reflejo y semejanza que ostenta de su Principio, como espíritu o *mens*. Se pretende llegar a la más profunda intimidad por una ascesis y progresiva sublimación del ser propio, por la desnudez interior, que es el camino del verdadero conocimiento psicológico. Uno de los pensadores contemporáneos que más se acerca a San Agustín en el empleo de este método es el oratoriano P. A. Gratry en su *Philosophie de la connaissance*

[5] O.c., p.153.
[6] G. DE THIERRY, *In Cantica Cantic.* c.1: PL 180,493-4.
[7] *Die Mystik als Lehre und Leben* p.16 (München 1934).
[8] HEIMSOETH, *Die sechs grossen Themen der Abendl. Philosophie* p.128 (Berlín 1922).

de l'âme, donde dice: El medio de dar al conocimiento del alma su verdadero plan es admitir desde el principio, aunque sólo sea por vía de hipótesis, que ha de verificarse esta grande idea tradicional de la filosofía cristiana, a saber, que nuestra alma es imagen de la Santa Trinidad, como se expresa Bossuet: "Una Trinidad creada que Dios ha hecho en nuestras almas nos representa la Trinidad increada". Aplicando este método han llegado los mejores pensadores y místicos cristianos a descifrar el enigma del espíritu humano [9].

2. La desnudez

El alma debe pensarse a sí misma: *seipsam cogitet* [10]. Mas en la reflexión ha de evitar un primer peligro, y es confundirse a sí misma con lo que posee. Ella está cubierta con tosca vestimenta, que oculta la verdadera forma del espíritu. El mundo exterior se hace mundo interior, molesto equipaje de peregrinación, grave para las almas contemplativas. El alma no es lo que le entra por los sentidos, formas, colores, fragancias, sonidos, sabores. El espíritu no es lo que viste ni lo que tiene; el alma no es almacén. Tirar todas las ropas es la primera condición para bucear en los abismos del alma. Particularmente, la fuerza del amor impide atisbar la esencia del propio ser, pues "tanto puede, que las cosas en que ha pensado con afecto por largo tiempo, pegándose a ella con el visco de la afición y del cuidado, las arrastra consigo, aun al querer pensarse a sí misma por un acto introspectivo. Y como ellas son corpóreas y fueron amadas con los sentidos, adhiriéndose con larga familiaridad, y como, por otra parte, no las puede entrañar e inviscerar consigo según su ser material, por ser ella espiritual, se aglutina y se abraza con sus imágenes, fabricadas de sí misma y en sí misma. Porque, al formarlas, les comunica algo de su propia sustancia, de donde proceden muchos errores, pues el alma hállase tan fundida con las cosas a que tiene afición, que le parece identificarse con ellas.

Yerra, pues, la mente cuando con tanto apego se adhiere a esas imágenes, pensando que ella es también algo semejante a las mismas" [11].

Señala aquí San Agustín el origen de los principales errores psicológicos. No obstante, posee virtud para discriminarse a sí misma de los cuerpos y de sus especies impresas en los sentidos, si bien en algunos casos patológicos las imágenes se imprimen con tanta viveza y bulto, que aparecen como proyectadas fuera,

[9] I p.21 (París 1928).
[10] *De Trin.* X 5,7: PL 42,497.
[11] Ibid., V 7: PL 42,977-8.

según ocurre en los sueños, alucinaciones y éxtasis. De aquí proviene la dificultad que tiene el alma en pensarse a sí misma, diferenciándose de lo que lleva esculpido dentro, esto es, de las imágenes sensibles, de cuyas manos no puede soltarse para mirar su propio semblante: *rerum sensarum imagines secernere a se non potest, ut se solam videat*[12].

Maravillosamente se pegaron a ella con el gluten del amor, y por eso se estrella su esfuerzo de representarse a sí misma según su puro ser, porque se confunde con lo que se halla inseparablemente unido a él.

Cuando, pues, se le manda conocerse a sí misma, no ha de buscarse, como si se hallara lejos, arrancada de su ser, sino despójese de lo que se añadió a sí: *id quod sibi addidit detrahat*, pues ella es interior a todas las cosas sensibles y sus especies, depositadas en cierta porción del alma que nos es común con las bestias, las cuales carecen de inteligencia, por ser ésta propia de la mente. Conózcase, pues, a sí misma y no se busque como si estuviera ausente, antes bien fije la atención, errabunda por otros objetos, en sí misma, haciéndose tema de reflexión. Porque verá entonces que nunca dejó de amarse a sí ni de conocerse, sino que amando otras cosas se confundió y conglutinó en cierto modo con ellas, y abrazando, como si fueran una, las que son diversas, tomó por unidad la multitud[13].

La desnudez es el camino de la verdadera interioridad, como piensa San Juan de la Cruz. Las imágenes y formas son la corteza del espíritu.

Limpio y desnudo el espíritu de todo lo pegadizo y exterior, comienza a brillar con propio fulgor y evidencia y manifiesta la que podía llamarse su estructura gótica. Tomamos aquí esta palabra como una categoría religiosa aludiendo al empuje jerárquico y ascensional entrañado en la naturaleza del alma. San Agustín concibe el espíritu como ordenado jerárquicamente en sus partes con una porción inferior y otra superior. La palabra *mens* expresa generalmente la porción superior o *principale mentis humanae*[14].

"Si, prescindiendo del cuerpo, pensamos sólo en lo que es el alma, hallaremos que a ella pertenece la mente, algo así como si fuera su cabeza, su ojo o su cara, si bien aquí debe rechazarse toda representación material. Recibe, pues, el nombre de mente no el alma, sino lo que en ella más aventaja. Y así, cada hombre,

[12] *De Trin.* X 8,11: PL 42,979-80.

[13] Ibid., ibid. Este método de detracción recuerda el de los místicos para conseguir la desnudez. Cf. S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo* II 12ss (BAC, *Vida y obras de S. Juan de la Cruz* [Madrid 1945]).

[14] *De Trin.* XVI 8,11: PL 42,1044.

por asemejarse a Dios según la sola mente, constituye una persona y una imagen de la Trinidad según la mente" [15].

Tal es la nueva filosofía del espíritu aportada por el cristianismo. San Agustín dio transparencia al ser íntimo, bañándolo en el resplandor de la imagen de Dios. El alma no sólo es forma del cuerpo, sino, ante todo, efigie del Creador: *impar imago, attamen imago* [16].

La *mens*, como sujeto del sello de la divina semejanza, eleva al hombre sobre todo lo creado y le hace observatorio analógico del Creador, donde mejor se vislumbran las divinas perfecciones. Supremo tribunal del alma, allí se juzgan todas las cosas que entran por los sentidos, y no tiene competencia superior sino en Dios [17].

El conocimiento del alma es interiorización y ascensión a la vez: *ascendentibus itaque introrsus quibusdam gradibus considerationis per animae partes* [18].

La mente, como imagen de Dios, es esencialmente representativa; en su faz interior se dibujan unos rasgos divinos que la glorifican, y pueden incluirse en dos grupos: rasgos de lo absoluto y rasgos de lo relativo en Dios.

Así, la verdad, con sus caracteres de inmutabilidad, eternidad, necesidad, nos aveza al atisbo de los atributos del Ser divino, absoluto, eterno, inmutable y omnipresente. Pero también la categoría de relación nos guía a las interioridades de la vida divina, al misterio de la Trinidad. El estudio de esta trinidad, reflejada en el ser de nuestro espíritu, llena las mejores páginas de los libros *De Trinitate.*

Mens, notitia, amor; memoria sui, intelligentia sui, voluntas sui; memoria Dei, intelligentia Dei, voluntas Dei: he aquí tres trinidades psicológicas por las cuales asciende San Agustín al barrunto del gran misterio de Dios [19]. Y a la vez al misterio del alma, la cual, despojada de todo lo que no es ella por la desnudez espiritual, descubre su propio ser. ¿En qué consiste éste?

A los ojos del Santo se ofrece una primera trinidad, compuesta de tres realidades sustanciales: *Mens, notitia, amor.* Una misma e idéntica realidad, o mejor, un mismo todo, se escinde en diversas formalidades, opuestas unas a otras.

Primeramente nos hallamos con una cualidad propia del espíritu: *redire in semetipsam,* volverse a sí misma con la reflexión. Con los ojos corporales podemos ver otras cosas iluminadas por

[15] *De Trin.* XV 6,9: PL 42,1065.
[16] Ibid., IX 11,2: PL 42,961.
[17] Ibid., XV 27,49: PL 42,1096.
[18] Ibid., XII 8,13: PL 42,1065.
[19] Ibid., 9-14: PL 42,959-1058.

el sol, pero no el mismo órgano óptico, a no ser en un espejo: "Nuestra mente, así como las noticias de las cosas corporales, las recoge por los sentidos, las incorpóreas las recibe por sí misma. Luego a sí misma se conoce por sí misma, porque es espiritual. Pues si no se conoce, no se ama" [20].

La reflexión, *conversio incorporea,* con que la mente se abraza a sí misma, es un hecho primordial de la vida humana, fuente de las primeras certezas. El espíritu tiene un conocimiento y amor consustanciales, porque vive fuertemente asido a sí mismo por el conocimiento y el amor. Sabe que vive, que siente, que recuerda, que ama, y ama este saber y este ser suyo. Ningún argumento en contra puede remover esta convicción, que sella la unión irrompible con la verdad, y por la verdad, con Dios.

El hecho primordial a que aludimos aquí es el crucero de tres verdades fundamentales para el hombre: *la verdad existencial y ontológica,* porque se abraza el ser mismo que nos constituye; *la verdad lógica* o ideal, porque aun el hecho de la duda basta para establecer las verdades ideales o universales; finalmente, *la verdad teológica,* pues toda verdad, aun particular, exige como último fundamento un Principio universal, soporte de todo lo verdadero.

Una imagen más evidente del misterio divino de la Trinidad son la memoria, entendimiento y voluntad. Por estas potencias, en que se cifra el dinamismo psicológico, se puede rastrear la estructura del Espíritu infinito, porque la mente humana es imagen inadecuada de la suma Esencia: *cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago* [21].

La memoria de que se trata aquí es la intelectual, distinta de la sensitiva, propia también de los animales, y ofrece diversos planos: memoria de cosas, de sí misma, de Dios.

3. Mundo interior

La memoria comunica al hombre el ser mundo pequeño, lleno de riquezas inexplorables. El dicho aristotélico: *el entendimiento, al entender, se hace todas las cosas,* halla su aclaración con el estudio de la memoria, tal como lo hacen las *Confesiones.* Allí nombra San Agustín "los vastos palacios de la memoria donde están atesoradas las innumerables imágenes que acarrearon las percepciones multiformes de los sentidos. Allí está escondido todo aquello que pensamos" [22].

"Allí están a mi disposición el cielo, la tierra, el mar con to-

[20] *De Trin.* IX 3,3: PL 42,963.
[21] Ibid., X 12,19: PL 42,894.
[22] *Conf.* X 8.

das las impresiones que en ellos pude sentir, fuera de aquellas que ya olvidé.

Allí yo me encuentro conmigo mismo, y me acuerdo de mí, y de lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y qué efectos experimentaba en el momento de hacerlo. Allí están todas las cosas que, experimentadas por mí o creídas de otro, mantengo en mis recuerdos... Grande es, Dios mío, esta fuerza de la memoria; grande en exceso; santuario ancho e infinito. ¿Quién llegó al suelo de su profundidad? Y esta fuerza lo es de mi espíritu, y ni yo mismo alcanzo a comprender la totalidad de lo que soy... Y salen los hombres a admirar la altura de los montes, y el oleaje proceloso de la mar, y el fácil y copioso curso de los ríos, y el ámbito del océano, y las revoluciones y giros de los astros, y no ponen atención en sí mismos, y no se maravillan de que cuando yo decía todas estas cosas no las veía con los ojos. Y, sin embargo, ya no las diría, si no viera allá dentro en mi memoria, y en magnitudes tan vastas como si los viese fuera, aquellas montañas, y olas, y ríos, y astros que vi, y aquel océano en que creí" [23].

¡Qué bien se trasluce aquí el aspecto cósmico y universal del espíritu, como espejo del mundo, con su capacidad infinita de contención!

"Grande es la pujanza de la memoria. No sé, Dios mío, qué formidable potencia es que me inspira un pavor religioso; no sé qué profunda e infinita multiplicidad. Y esto es mi espíritu. Y esto soy yo mismo. ¿Qué soy yo, pues, Dios mío? Mi esencia, ¿cuál es? Una vida variada, multiforme, inmensa prodigiosamente" [24].

Por la memoria humana se puede barruntar, si bien de lejos, la infinita riqueza y multiformidad simplicísima del Espíritu creador.

Mas su mayor excelencia consiste en alojar a Dios: "Habitáis en ella, ciertamente, porque me acuerdo de vos desde que os conocí y en ella os encuentro todas las veces que os recuerdo" [25]. Así, mundo externo, mundo interno y mundo superior se enlazan en la capacidad receptiva de nuestro espíritu.

Mas en este archivo y receptáculo de la memoria, las cosas están bañadas de una luz intelectual por una palabra íntima: *verbum mentis,* que pronuncia el espíritu.

[23] Ibid., ibid.
[24] Ibid., X 17.
[25] Ibid., ibid., 25.

4. "Verbum cordis"

El Verbo es, según P. Gardeil, *la plus grand mot de la langue augustinienne*[26]. Como en la Trinidad, el Padre interiormente pronuncia una palabra consustancial, coeterna, que todo lo expresa en simplicísima unidad, siendo la forma de las formas, así también el espíritu creado posee una locución interior, y por ello produce o engendra diversos verbos mentales, expresivos del ser del alma y de las cosas. Nuestro *verbum mentis* incluye una doble relación: con la *mens* de que procede, con el sujeto locutor y con la memoria, como archivo de las cosas atesoradas por los sentidos o el testimonio de los otros[27].

Esta palabra íntima y espiritual, anterior a los sonidos articulados, es muy semejante a la cosa conocida como imagen suya: *verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed de illa scientia de qua nascitur*[28].

Nuestro lenguaje tiene algo de corpóreo e incorpóreo. El verbo de la mente se hace voz corporal para resonar en los oídos de los hombres, se encarna en cierto modo en el sonido articulado, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando la naturaleza humana. Y como nuestro verbo se hace voz, pero no se muda en voz, de semejante modo, el Verbo divino, vistiéndose de nuestra naturaleza, no se trocó en ella, pues lo divino y lo humano se unieron maravillosamente, sin fundirse ni confundirse, en una sola cosa.

Por lo cual, el mejor espejo para vislumbrar el Verbo divino no es la palabra externa, sino el *verbum rationalis animantis*[29].

El verbo es esencialmente intencional y conectivo. O si se quiere, social. Este es un hecho de máxima importancia para la filosofía. Los hombres se enlazan entre sí por el consorcio de la palabra externa; pero semejante enlace sería imposible sin el elemento incorpóreo y espiritual, de que es vehículo el lenguaje exterior. Los hombres se hallan interiormente unidos por el vínculo del *Verbo mental,* que hace de ellos una comunidad espiritual de seres inteligentes. San Agustín no se cansaba de celebrar la *veritas communis,* la unión de las inteligencias en las mismas verdades, como uno de los hechos admirables del espíritu humano.

Pero aun esta comunicación social supone otra metafísica, lo cual muestra cómo toda comunidad de espíritus se une en el Espíritu y Verdad de Dios. "Si ambos vemos que es verdadero lo que dices y que es verdadero lo que digo, ¿en dónde, dime, lo

[26] *La structure de l'âme et l'expérience mystique* II p.304 (París 1927).
[27] *De Trin.* XV 12,22: PL 42,1075.
[28] Ibid., ibid.
[29] Ibid., XV 11,20: PL 42,1072.

vemos? No ciertamente yo en ti ni tú en mí, sino que ambos a dos lo vemos en la misma inconmutable verdad, que está por encima de nuestras inteligencias" [30].

Hay, pues, una esfera interpersonal en los espíritus para que se comuniquen entre sí y mutuamente cohabiten unos en otros por la comprensión de la Verdad.

¿Cómo se forma, pues, este Verbo en nosotros? ¿Cómo intuimos esas *rationes aeternae* o esencias de las cosas expresadas en conceptos universales y leyes válidas para todo tiempo y espacio, cuales son las de la ética y estética? Por la luz de otra palabra superior, *lux percipiendae veritatis*. Hablar es encontrarse dos personas en la común vivencia del Verbo de Dios. El espíritu finito está tocado, irradiado por una Luz eterna.

¿Cómo se explica que los mismos hombres perversos e injustos alaben y censuren muchas obras y costumbres humanas? A sus ojos, lo bueno reluce como digno de alabanza, y lo malo, como censurable. Piensan también en las verdades eternas. ¿Con qué leyes o reglas pueden emitir estos juicios de valor sino con las que ven no lo que son las cosas, sino lo que deben ser? Viven mal y saben cómo deben vivir. ¿Dónde, pues, ven estas reglas? Y ¿cuál es su fundamento? No las ven en sí mismos, en sus naturalezas veleidosas, pues se trata de normas absolutas e invariables; ni en el hábito de su mente, porque ellas son leyes de justicia y ellos son injustos. ¿Dónde, pues, se hallan escritas dichas reglas sino en aquel libro de la luz que llamamos la Verdad? De aquí se deriva toda ley justa, y se trasplanta en el corazón del hombre no por un movimiento migratorio, sino por cierta impresión, como la imagen del anillo pasa a la cera, sin dejar el anillo. El que no obra bien, mas sabe cómo debe obrar, se separa de aquella luz que, con todo, le sigue rociando su mente [31].

Las palabras *tanquam imprimendo transfertur* recuerdan una expresión tomista sobre la impresión de la primera Verdad en el alma, y supone que esta luz, aunque trascendente, se hace inmanente en el hombre.

San Agustín distingue el órgano de la visión y la luz: *Oculus est, lumen non est.* El espíritu es aparato de visión, pero necesita de una luz eterna que le venga de arriba.

El sentimiento de la presencia luminosa de Dios en las operaciones superiores del espíritu es entrañable a San Agustín y a la escuela franciscana. San Buenaventura decía con frase lapidaria: "En todo lo que se conoce o siente se halla Dios íntimamente escondido" [32].

[30] *Conf.* XII 25. [31] *De Trin.* XIV 15,21: PL 42,1052.
[32] *De reductione artium ad theologiam* n.26 (BAC, *Obras de S. Buenaventura* I 666 [Madrid 1945]).

Aquí, en la conexión del verbo humano con el Verbo divino, se vislumbra la grandeza y se palpa la miseria del primero. San Agustín expone las semejanzas y desemejanzas entre ambos, ahondando en los fundamentos de la metafísica del espíritu. La metafísica agustiniana del conocimiento ha evitado el gran escollo del idealismo moderno, el cual, al explicar el espíritu como historia o como actualidad inmanente, ha tenido que carearse con el problema de los caracteres de la universalidad y eternidad del conocimiento humano. El mismo problema se presentó a los ojos de San Agustín, y, según él, tales caracteres no pueden apoyarse en el yo empírico, sino en un Espíritu absoluto y divino, centro de todas las almas.

Según los idealistas, del espíritu absoluto es manifestación fenoménica el yo individual de cada hombre, en cuya intimidad se realiza una teogonía eterna, como diría G. Gentile [33].

Mas en el fondo del espíritu agustiniano no hay una *teogonía,* sino una *teofanía,* que es cosa muy diversa, esto es, una misteriosa irradiación de un Espíritu infinito y omnipresente, cuyo concurso es necesario para los actos superiores de la mente. El verbo humano, pues, no es creador, ni acto puro; el Verbo divino es el Creador, y "todas las criaturas espirituales y corporales no las conoce porque existen, sino que existen porque El las conoce: *ideo sunt quia novit.* La existencia de las cosas nada añade ni modifica la ciencia divina. Por esta causa, así como nuestra ciencia difiere tanto de la ciencia de Dios, así nuestro verbo, originado de nuestra ciencia, es muy disímil del Verbo, que nace de la esencia del Padre" [34].

No somos creadores, sino receptores de la Verdad. Las mismas cosas nos comunican cierta luz, colaboran activamente en la formación de nuestros conceptos: *omnis res quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui* [35]. Nuestra intelección supone un tránsito de la potencia al acto: nuestro verbo, antes de formarse es formable, mientras el Verbo divino es una *Forma simplex et simpliciter aequalis ei de quo est, et cui mirabiliter coaeterna est* [36].

Los caracteres, pues, de eternidad, necesidad e inmutabilidad de las verdades suponen como fundamento la Forma de las formas, coeterna con el Ser absoluto, que no tiene nada de formable ni de informe, porque es pura actualidad y plenitud. Toda la miseria de la cultura moderna consiste en negar el vínculo de

[33] *Teoria generale dello spirito come atto puro* p.237 (Bari 1920).
[34] *De Trin.* XV 13,22: PL 42,1076.
[35] Ibid., IX 12,18: PL 42,970.
[36] Ibid., XV 15,25: PL 42,1079.

los dos Verbos, reduciendo el lenguaje de la razón a un soliloquio, a un eco en el vacío del yo finito.

El tercer término de la trinidad psicológica es la *voluntas,* con la cual se completa el círculo de la vida interior. Su función es conectiva o copulante. Por una operación vital une sujeto y objeto o tiende a unirlos: *Quid est amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur?* [37]

El organismo psicológico se halla vivificado por esta fuerza. Hasta la producción del Verbo está condicionada por el amor, porque es concebido o por el amor de la criatura o del Creador [38].

El primero se llama concupiscencia, el segundo caridad. No se prohíbe amar a las criaturas, pero su amor debe referirse al Creador, porque, de lo contrario, todo amor de criatura en sí misma corrompe al hombre, en vez de ayudarle a elevarse a su principio. Lo que llevamos concebido en la mente nos agrada o para pecar o para obrar bien. Y es el amor el intermediario que une nuestra mente con las ideas que de ella proceden, y como una tercera cosa, con ellas se estrecha en un abrazo incorpóreo: *Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor coniungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit* [39]. No se refiere aquí el Santo a puros conocimientos especulativos sin ninguna intromisión de la voluntad, sino a noticias amorosas: *amata notitia, cum amore notitia* [40].

Cuando, pues, la mente se conoce a sí misma, el verbo formado se une a ella por el amor. Y porque ama el conocimiento y conoce el amor, el verbo está en el amor y el amor en el verbo, y ambas cosas en el que ama y lo dice [41]. Se manifiesta la voluntad en dos aspectos: como *appetere* y *frui:* como impulso insatisfecho que busca lo que le falta y como descanso y fruición cuando lo posee. En la vida presente, el fondo del espíritu más es fuerza de tendencia, inquietud, que fruición, porque el objeto plenamente satisfactorio a que aspiramos se halla oculto a las miradas contemplativas de nuestra inteligencia. El espíritu radicalmente está vuelto al bien, y la voluntad no es sino *amor boni: quid est autem dilectio nisi amor boni?* [42]

Tanto por parte del pensamiento, que busca la verdad, como por parte de la voluntad, que anda en pos del sumo bien, el espíritu humano sigue el norte divino de lo Absoluto. Toda su dialéctica es una peregrinación a lo Infinito, rastreado en las cosas de acá.

[37] *De Trin.* VIII 10,14: PL 42,960.
[38] Ibid., IX 7,13: PL 42,967.
[39] Ibid., IX 8,13: PL 42,968.
[40] Ibid., ibid., 10: PL 42,968.
[41] Ibid., ibid., 969.
[42] *De Trin.* VIII 10,14: PL 42,960.

5. Dos errores modernos

En la especulación agustiniana sobre la trinidad psicológica relucen dos enseñanzas graves, en que se contiene la medicina para errores de nuestra época. Me refiero a dos herejías antitrinitarias, digámoslo así, consecuencia de haber destruido el orden de la jerarquía interior de las facultades. La una niega la excelencia y el valor del verbo humano, la otra la fuerza y dignidad de la *caritas.* La una es un pecado contra el verbo, la otra un pecado contra el amor.

La primera consiste en una especie de arrianismo psicológico, que posterga y aminora el logos con respecto a los elementos irracionales de la vida. La mente humana, según hemos visto, engendra su verbo, su concepto de sí mismo, de Dios y de las cosas, reproduciéndolas en sí con una similitud objetiva, en que consiste su verdad. El espíritu humano tiene su fecundidad prolífica, que lo hace imagen del divino. Estas prerrogativas no se reconocen en gran parte de la filosofía moderna. La cuestión planteada por Nietzsche: *¿Debe dominar la vida sobre la ciencia o el conocimiento sobre la vida?,* la ha resuelto el hombre moderno dando la supremacía a la vida y origen a las filosofías vitalistas, pragmáticas, positivistas y agnósticas de nuestro tiempo. Se considera la vida en sí misma como el supremo desenvolvimiento y perfección de las fuerzas íntimas, al servicio de los ideales. El entendimiento, que trabaja por conceptos abstractos, no debe asumir la dirección de la vida, sino el corazón, el sentimiento, los impulsos instintivos, la intuición de lo concreto. El pensamiento frío, analítico, ha obturado las fuentes de la vida, acabando en la pura negación y anquilosamiento. El nuevo órgano de intelección no es el pensamiento, sino el corazón, el sentimiento, el mando de los apetitos. La inteligencia es estéril para la verdad y para la vida [43].

Esta gran herejía filosófica pone en peligro la vida misma, porque la sume en la corriente ciega de los instintos, desconoce el valor de la jerarquía de las facultades y de sus operaciones. Da el primado a la voluntad y a la práctica, postergando la facultad de las formas y normas que es la inteligencia. El organismo psicológico se halla ordenado en sus facultades; los tres términos de la trinidad, analizada por San Agustín en sus libros *De Trinitate,* se enuncian según una ley de prioridad y de procedencia, lo mismo que en el misterio que reflejan. Así, el logos o el verbo se halla en medio; procede de la ciencia o de la me-

[43] Véase a A. Messer, *La filosofía actual.* III parte: *Filosofía irracionalista* p.208ss (Madrid 1925).

moria, y a la vez origina o influye en la producción del amor. "La dilección procede del pensamiento, pero no es su imagen"[44]. Por otra parte, cuanto mejor se conoce, más se ama: *quanto maior notitia, tanto erit maior dilectio*[45].

Hay una prioridad innegable del logos sobre el amor. El nuestro, como el divino, es un *Verbum spirans amorem,* según dice Santo Tomás[46].

El amor ocupa el tercer lugar en la procesión interior, y no se puede anular este orden sin grave daño para la vida del espíritu.

El concepto tiende a igualarse con el ser, como el amor a igualarse con el concepto: "Así, pues, la mente, y el amor, y su noticia son tres cosas, y las tres una cosa; y cuando son perfectos son iguales. El conocimiento o noticia, cuando es menor que su objeto, no es perfecto. O si la mente se ama menos de lo que debe amarse, v.gr., si ama más el cuerpo, siendo ella más noble que todo lo corpóreo, peca y no es perfecto su amor. O si ama con un amor excesivo, como el que debe manifestarse a Dios, que es el objeto más amable, también peca por exceso, porque ella es incomparablemente menos que Dios"[47].

Nuestras ideas deben, pues, adecuarse al ser de la mente y de las cosas, y la dilección o amor, a la idea que la refleja. Por eso el amor participa de la verdad del conocimiento. Hay una dilección verdadera, que consiste en ajustarse a la verdad: *haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes Veritati iuste vivamus*[48].

No se puede hablar, pues, de un primado de la voluntad en San Agustín, porque contradice a los datos más claros de la metafísica del espíritu.

"Se ha hablado—dice bien P. Landsberg—de la existencia en San Agustín de un primado de la voluntad. Pero a quien haya penetrado la figura esencial del Santo y su gesto fundamental, que es al propio tiempo el cumplimiento y la superación del ideal del sabio antiguo y platónico; a quien conozca el mundo espiritual antiguo en que aún vivía San Agustín, esa opinión le parecerá singular. ¿No es precisamente San Agustín el que ha considerado más resueltamente que los demás maestros de la Iglesia la contemplación como el fin ultraterreno de la vida? La dificultad se resuelve teniendo en cuenta que cuando San Agustín habla de *diligere* y de *amare* piensa en un estado real del alma que es intelectivo y no volitivo. Cierto que los modernos, al decir *amor,* piensan primeramente en la voluntad amante y en el acto

[44] *De Trin.* XV 27,50: PL 42,1097.
[45] *De spir. et lit.* XXXVI 64: PL 44,243.
[46] *Summa Th.* 1 q.43 a.5.
[47] *De Trin.* IX 4,4: PL 42,963.
[48] Ibid., VIII 7,10: PL 42,963.

amoroso. En San Agustín me parece que ocurre lo contrario. Para él, el estado más elevado del alma es aquella *fides caritate formata,* aquella fe viva por el amor, de la que dice Santo Tomás: La fe que limpia del pecado no es una fe muerta que pueda subsistir en el pecado, sino una fe que vive por el amor. Y en otro pasaje: El movimiento de la fe no es perfecto sin amor. Este pensamiento fundamental de que existen actos amorosos de contemplación y fe es patrimonio común de la mística como de la escolástica" [49].

Hay una íntima compenetración en los tres elementos trinitarios. Los tres tienen como una subsistencia propia, porque el amor no es el conocimiento, ni el conocimiento el ser de la mente. Pero cada una está en las otras dos, porque la mente que se conoce y ama está en la dilección y en la noticia; y la dilección de la mente que se ama y se conoce a sí misma está en la mente y su noticia; y la noticia de la mente que se conoce y ama está con su noticia en el amor y con su amor en la noticia; y el amor y la noticia se hallan en la mente que se ama y conoce [50]. No se puede romper la unión ni desordenar esta jerarquía sin pecar contra las leyes del orden, como lo hacen las filosofías irracionalistas.

La segunda herejía va contra el tercer correlativo de la trinidad psicológica: el amor o la *caritas.* Se niega su fuerza genésica y copulativa en orden al conocimiento o toda conexión vital entre el conocimiento y el amor. Mira con ojeriza particular aquella "llama compuesta de luz y de amor" de que habla Fr. Luis de León, y que es la expresión más alta y dichosa de la vida del espíritu. Si el primer pecado consistía en negar la procesión del amor por la vía de un verbo, a quien corresponde la prioridad y supremacía directiva, el segundo consiste en aislar el verbo de todo calor saludable y amoroso. El amor despliega una actividad ilusoria, funesta para las operaciones más nobles y objetivas de la razón. El corazón carece de razón. El orden de las ideas es enteramente autónomo y desligado del orden de la caridad, pues a la razón pertenece todo el campo de lo real. El ideal es un pensamiento puro, libre de todo contacto cordial y caritativo, porque la inteligencia en sí misma y por sí misma debe realizar la operación de comprender y resolver los problemas del universo.

He aquí un gravísimo error contrario a la doctrina de Platón, de San Agustín y del Evangelio. El hombre es un ser íntegro a quien no puede escindirse en compartimientos estancos, separados de la unidad superior del espíritu.

La vida psicológica implica una compenetración de elemen-

[49] *La Edad Media y nosotros* p.196-7.
[50] *De Trin.* IX 5,8: PL 42,965.

tos, una circuminsesión de las facultades, para usar un vocablo teológico. El conocimiento se relaciona con el amor, no sólo porque tiende a engendrarlo, sino también por recibir de él su influjo dinámico. La pureza de corazón, las disposiciones morales, la ordenación del amor, condicionan el ejercicio especulativo. El puro pensamiento es incapaz de resolver todos los problemas del espíritu.

La purificación del ojo interior por el amor es también limpieza del pensamiento. Platón ya enseñó esta venerable doctrina: la dialéctica del espíritu que asciende a lo divino se apoya en la fuerza del eros; el movimiento del alma exige condiciones morales, un impulso de amor hacia Dios, pues ella no despliega sus alas más que por la virtud [51].

San Agustín, como se verá en los *Diálogos,* traducidos para este mismo volumen, considera la virtud como parte del método de la sabiduría, pues la pureza del corazón es necesaria para ver a Dios.

6. Circularidad del espíritu

De lo dicho se deriva una importante ley, que puede llamarse de *circularidad del espíritu.* La mente, como fecundada por el ser mismo de las cosas, engendra el verbo, y éste produce el amor; pero el amor, a su vez, refluye sobre el verbo, sobre la *amata notitia,* y la carga de impulso hacia el objeto que ama. El amor quiere abrirse camino y entrañarse con lo que ama: *Quanto quisque minus diligit, tanto pigrius movetur in via* [52]. Cuanto menos se ama, más perezosamente se recorre el camino de la peregrinación. El movimiento dialéctico está animado por el amor. Es una corriente que circula del objeto al pensamiento, del pensamiento a la voluntad.

En virtud de la circuminsesión que hemos apuntado, cada uno de los términos correlativos se halla como armado de un ímpetu de invasión sobre los otros dos, a los cuales se refieren esencialmente. La mente que se conoce y se ama, por su misma constitución interna se ve transportada constantemente hacia los otros. El objeto conocible y amable comunica su sustancia al concepto, y el concepto pásalo a la voluntad, que es el órgano del amor; éste se lanza e irrumpe sobre el objeto y su verbo con un movimiento afectuoso, en que vibra todo el ser con nuevas ansias de verdad, de luz y de gozo. Por eso un movimiento sin fin califica la dialéctica religiosa del espíritu.

[51] Véase al P. Gratry, *El conocimiento de Dios* p.50 (Madrid 1941).
[52] MA 286.

Cuando la mente se vuelve sobre sí misma y se piensa, indagando su contenido y estructura, descubre su excelencia y superioridad sobre todo lo demás y a la vez la belleza del original, cuya imagen es. De la hermosura creada se eleva a la Increada por ciertos destellos misteriosos que se clarean en su mismo rostro. La voluntad se complace y deleita en estos divinos rasgos, pero a la vez se enciende su apetito de conocerse mejor, descorriendo la cortina del misterio, cuya vislumbre le arrebata.

El amor es inclinado a mirar y remirar lo que ama. Implica un movimiento de reversión al verbo y al objeto amado para descubrir nuevas excelencias y hermosura. Pero el nuevo descubrimiento trae nuevo incentivo al deseo, y el deseo nueva búsqueda, y la búsqueda nuevos hallazgos, y los nuevos incentivos nuevas búsquedas y hallazgos de hermosura, y así el espíritu anda arrebatado en esta rueda mágica en perpetuo giro circular, dándonos la imagen de una esfera que se mueve a sí misma en torno a un misterioso centro. Jenófanes representaba a Dios en forma esférica para significar el movimiento sosegado, como es el del amor.

San Agustín ha visto muy claramente este movimiento circular del espíritu, esta tensión del ser íntimo, incesantemente arrastrado hacia Dios. El admite el influjo del amor en el progreso del conocimiento, que no tiene fin. Ningún bien se conoce perfectamente si no se ama; y cuando se ama, el mismo autor es un estímulo para que se conozca cada vez mejor.

El espíritu humano se mueve hacia lo infinito e incomprensible. A Dios hay que buscarlo siempre siguiendo aquel consejo: "Buscad su rostro siempre". Pero ¿se le buscará después de hallarlo? Así se ha de buscar al Incomprensible, y no piense que no halló o descubrió nada el que pudo comprender cuán incomprensible es aquel a quien busca. Sabiendo, pues, que es incomprensible el objeto buscado, ¿a qué seguir en pos de El sino para que nunca se cese en la rebusca, pues con esta misma investigación se mejora y se adelanta, persiguiendo un tan soberano Bien que se busca para hallarlo y se halla para buscarlo? *Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius.* Se le busca para hallarlo más dulcemente y se le halla para buscarlo con más avidez. Así se explican las palabras del Eclesiástico: *Los que me comen tendrán más hambre y los que me beben tendrán más sed* [53]. Lo comen y beben, porque lo hallan; y como con esto crece su apetito y su sed, todavía no cesan de buscarlo. La fe busca, el entendimiento halla. Por eso dice el Profeta: Si no

[53] Eccli 24,29.

creyereis, no entenderéis[54]. Pero el entendimiento sigue buscando al que halló. A este fin, pues, debe dirigirse el esfuerzo intelectual del hombre: a buscar a Dios"[55].

[54] Is 7,9.

[55] *De Trin.* XV 2,2: PL 42,1057-8. Sobre la Teología de la Trinidad cf. a J. LEBRETON, *Saint Augustin, Théologien de la Trinité:* «Miscellanea Agostiniana» II 821-836.

Sobre las analogías psicológicas del misterio cf. a M. SCHMAUS, *Die psichologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (Münster i. W. 1927); A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París 1927).

XIII

LA CIUDAD DE DIOS O LA DIALECTICA DE LA HISTORIA

1. El libro-floresta

San Agustín es el creador de la *Ciudad de Dios:* he aquí un rasgo inconfundible de su genio. El fue profundo y original en el modo de abrazar la Historia, ordenándola en un plan único, modelado por el pensamiento de Dios. La *Ciudad de Dios* no sólo ha sido otero de contemplación de la Historia, sino un modelo de organización de la sociedad.

"Después del Antiguo y Nuevo Testamento, difícilmente se podrá hallar un libro cuyo influjo en el desarrollo del Occidente haya sido mayor que el de la *Ciudad de Dios*. El formó parte en la educación de los hombres de Estado y de los pensadores de la Edad Media después de Carlomagno hasta Dante. Por ningún teólogo de la antigüedad fue estudiada la Iglesia con más penetración" [1]. Por eso se le ha llamado "el mayor teólogo y sociólogo del medievo" [2]. Es igualmente un libro enciclopédico, "un libro-floresta, pues contiene una apologética, una teología, una filosofía de la Historia y una moral" [3]. La visión medieval de la Historia está determinada por la *Ciudad de Dios*. Orosio, Otón de Freising *(De duabus civitatibus,* 1158), Dante *(De monarchia,* 1321), Ruperto de Deutz (1135) y Joaquín de Fiore (1202) recogen la herencia especulativa de San Agustín para interpretar los acontecimientos históricos.

En la Edad Moderna, Bossuet, con su discurso sobre la historia universal; el conde de Maistre, F. Schlegel y W. Soloviev seguirán la inspiración y el espíritu agustiniano. A estos y otros nombres puede sumarse el de Vito Fornari, no tan apreciado como se merece. Su voluminosa *Vida de Jesús* es una verdadera filosofía de la Historia, penetrada de alto espíritu agustiniano. Vito Fornari ve todo el proceso de los acontecimientos en un marco cristológico, y la cultura humana ofrece lo que él llama preludios de Cristo.

[1] J. du Pange, *La Cité de Dieu. Cahiers de la Nouvelle Journée* 17. *S. Augustin* p.117.

[2] E. Buonaiutti, *Il più recente biografo di S. Agostino:* «Nuova Antologia» 4 (1914) 493.

[3] J. Papini, *S. Agostino* p.312 (Firenze 1929).

Por lo dicho puede vislumbrarse la vitalidad de la gran obra de San Agustín, uno de los capítulos de la *philosophia perennis* del cristiansimo y también de la cultura humana. No importa que encierre muchos elementos caducos y marchitos, hojarasca debida al estado de la cultura histórica del siglo V. La *Ciudad de Dios* es un libro de hoja perenne de un verdor inmarcesible. "La filosofía de la Historia—dice León XIII—fue ideada y perfeccionada primeramente por este grande Doctor de la Iglesia. Los que han venido después de él y han dejado huellas dignas de recuerdo en este ramo de estudio tomaron por maestro y guía al mismo San Agustín, abrevando cuanto pudieron en su especulación y escritos. Al contrario, los que se separaron de las huellas de este gran hombre cayeron en muchos errores, porque en la investigación del curso y desenvolvimiento de los estados no tuvieron la verdadera inteligencia de las causas que moderan los sucesos humanos" [4].

Una tan categórica afirmación se refiere al contenido esencial de la doctrina de la *Ciudad de Dios* más bien que al subsidio de pruebas con que sostiene su tesis, tomadas de la enciclopedia defectuosa de su tiempo.

2. El providencialismo

San Agustín, "profeta y filósofo de la intuición", como le llama H. Scholz, aplicó por primera vez a los acontecimientos históricos los principios y verdades fundamentales de la metafísica cristiana, introduciendo un orden y armonía en el caos de los sucesos humanos, tan desarticulados, al parecer, de un organismo vivo. Y la iluminación del caos, como siempre, viene del Verbo de las alturas, de una concepción teológica y teleológica del universo, del que es parte integrante la Historia. San Agustín no ilumina lo superior por lo inferior, como lo hacen, v.gr., los evolucionistas, sino lo inferior con lo superior. El mundo material recibe su luz y sentido del alma racional, y ésta del Espíritu de Dios. Por esto la tesis más fundamental que circula a lo largo de toda la *Ciudad de Dios* se llama providencialismo. Mas la palabra providencia y providencialismo es un complejo de ideas que ofrecen diversos aspectos, o si se quiere, momentos de orden eterno y temporal. La Historia, antes de realizarse en el tiempo, ha flo-

[4] Carta al Card. Nina, *Saepenumero considerantes* (18 de agosto de 1883). Berdiaeff dice también: «La primera filosofía de la Historia, admirable por cierto, fue la de San Agustín. Tuvo un grande significado para casi todas las posteriores filosofías de la Historia, habiendo nacido durante el período cristiano de la Historia universal; es decir, coincidiendo su origen con uno de los períodos más catastróficos de la Historia universal: con el derrumbamiento del mundo antiguo y la caída de Roma». (*El sentido de la Historia* [versión española] p.7, Barcelona 1936.)

recido en la eternidad, en el consejo de los pensamientos divinos o de la *presciencia* del Creador. La causalidad ejemplar de Dios todo lo abarca, *ab angelo ad vermiculum,* desde el más encumbrado serafín hasta el más insignificante gusarapillo de la tierra. Su providencia también se extiende *usque ad paserum administrationem* [5]. A la plenitud inmutable del Ser divino pertenece la visión eterna de lo temporal, es decir, la ciencia infinita, en la que se hallan todos los tiempos presentes por modo maravilloso. La presciencia no impone ninguna necesidad a las voluntades libres, como lo hacía el hado *(fatum)* de la religión pagana.

Los gentiles no pudieron concebir ni armonizar la presciencia divina con el libre albedrío humano. Sobre este tema, el autor de la *Ciudad de Dios* polemiza con Cicerón, cuyo razonamiento suena así: "Si de todo lo futuro hay presciencia, han de suceder las cosas en el orden en que son conocidas: si en tal orden han de verificarse, cierto es para Dios que lo sabe el orden de las cosas, y siendo cierto el orden de las cosas, lo es igualmente el de las causas, porque nada puede verificarse sin que preceda una causa suficiente, y supuesto un orden causal cierto al que se debe cuanto sucede, todas las cosas están sometidas a la fatalidad. No queda, pues, ningún lugar para nuestra potestad ni hay libre albedrío humano" [6].

Cicerón se ve cogido entre los cuernos del dilema. Admitir un Dios presciente de lo futuro es mutilar al hombre y a la sociedad de un órgano necesario: la libertad, sin la cual no hay moralidad ni orden jurídico. La conciencia no le permitía hacer esta dolorosa amputación al organismo humano. Por otra parte, admitir el hecho innegable de la libertad humana, postulado de toda justicia, es privar a Dios de todo conocimiento de los futuros libres, mutilarle en su ciencia absoluta. Pero entre un Dios manco o un hombre manco prefirió lo primero. El Dios ciceroniano es un dios disminuido, es decir, un ídolo. "Pero nosotros, contra estas impías aserciones, sostenemos ambas cosas, y decimos que Dios todo lo prevé, antes de verificarse, y que nosotros obramos libremente todo cuanto conocemos y sentimos hacer como seres voluntarios. No admitimos un hado que todo lo haga, antes bien confesamos que nada es efecto de la fatalidad. Y el orden de las causas, donde la voluntad de Dios puede influir mucho, ni lo negamos ni designamos con el nombre de hado. Ni hay consecuencia en este razonamiento: *Si para Dios es cierto el orden causal, se anula la acción de nuestro libre albedrío.* Pues nuestras mismas voluntades están en el orden de las causas, que

[5] *De div. quaest. 83* q.53,2: PL 40,37.
[6] *De civ. Dei* V 9,2: PL 41,149.

es cierto para Dios y lo abarca con su presciencia, porque las voluntades humanas son causa de las obras humanas: *quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt* [7].

Hay que concertar, pues, ambos hechos: la presciencia divina y el libre albedrío. Un Dios ignorante de lo futuro no es Dios: *qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus* [8]. La previsión de un hecho libre no mengua la libertad de quien lo realiza, como un recuerdo tampoco es causa eficiente de lo recordado.

Con la providencia y el libre albedrío se entroniza en la Historia el doble orden causal que origina el curso de los acontecimientos humanos. Deben evitarse, pues, dos errores en la interpretación del pensamiento agustiniano: de una parte, el que llama I. Gentile "il fatalismo teologico providenziale" [9]. El concepto cristiano de Dios excluye el *fatum,* la sumisión a un orden causal independiente de la misma soberanía divina.

San Agustín no es un fatalista ni determinista, sino un providencialista cristiano a cuyo sentido teológico repugna toda mutilación en el Ser supremo.

Otro extremo de falsa interpretación consiste en negar la intervención del libre albedrío o de las causas segundas en el desenvolvimiento de la historia. L. Dempf admite tan extraña exégesis: "El monergismo de Dios, su intervención absoluta y exclusiva en la salvación del hombre es tan ilimitada, que la cooperación del hombre se reduce a un mero "como si" de su libertad" [10]. Pero esta interpretación es injusta para San Agustín, espejo de la ortodoxia cristiana, y para los muchos Pontífices romanos que han exaltado su doctrina. San Agustín nunca atribuye a Dios una causalidad única y absorbente en el gobierno y administración del mundo. *Humanae voluntates humanorum operum causae sunt,* nos ha dicho poco ha el Santo. El universo histórico agustiniano es obra conjunta de Dios y del hombre, sin negar con esto el influjo de otros agentes mundanos o extramundanos. San Agustín no es un naturalista ni un romántico, sino un pensador cristiano, según el cual Dios obra de un modo secreto y eficacísimo en el curso de la Historia, "porque gobierna las cosas del cielo y de la tierra, retorciendo para sus fines los violentos torrentes desbordados y el flujo de los siglos, cuya turbulencia obedece a un orden certero" [11].

[7] *De civ. Dei* V 9,2: PL 41,151.
[8] Ibid., ibid.: PL 41,152.
[9] «L'energia morale nella Storia», cit. por F. MEDA en su estudio *Il dominatore della Storia e il «De civitate Dei»:* «Vita e Pensiero» 16,21 (agosto-septiembre 1930) p.499.
[10] *Sacrum Imperium. La filosofia della Storia dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza* p.56. Trad. de C. Antoni (Mesina).
[11] *Conf.* IX 8.

Como a causa primera, le compete la supremacía en el orden de la causalidad, por ser "el Creador de todas las naturalezas y el dador de todas las potestades, no de las voluntades" [12]. Con estas palabras distingue bien el Santo la *potestas* y la *voluntas*, o la voluntad como potencia y centro de operaciones y como acto. Dios ha puesto los fundamentos últimos de las cosas (y por lo mismo, de la voluntad humana); pero le ha dotado a ésta de una facultad de determinarse por sí misma con cierta autonomía, que contrasta frecuentemente con los planes del mismo Creador.

Por lo cual, la admisión de la presciencia divina no anula el libre albedrío, ni la del libre albedrío la presciencia divina. "Ambas cosas abrazamos, ambas confesamos fiel y verazmente; la primera para creer bien, la segunda para obrar bien. Porque se vive mal cuando se profesan ideas erróneas acerca de la divinidad" [13].

Las voluntades creadas pertenecen a un orden causal, eficiente: "La causa, pues, eficiente y no hecha es Dios. Pero las demás causas hacen y son hechas; a este orden pertenecen los espíritus creados, particularmente los racionales" [14].

Lo histórico se revela, pues, en sus conexiones con un orden ejemplar eterno. La Historia tiene su protohistoria en los divinos pensamientos. Son graves las conclusiones derivadas de estos postulados, lo mismo con respecto a Dios que con respecto a los acontecimientos humanos. Como el ejemplarismo divino es un principio de elevación de todas las criaturas, porque entran y se coordinan en un plan superior y cada cual aporta su mensaje y cumple con su fin, así también la presciencia de Dios supone un ejemplarismo histórico, un orden ideal divino, reflejado en el curso de los acontecimientos, con lo cual se dignifica y ennoblece toda la Historia con sus figuras. No hay pueblo que no tenga su misión y su palabra que decir a los hombres. Lo mismo los grandes que los pequeños actores contribuyen al desarrollo del drama universal. Los pueblos son pensamientos de Dios y reflejo de sus perfecciones: el uno se caracteriza por su fuerza, el otro por su ciencia; éste por el atractivo de sus cualidades naturales, aquél por su profunda intimidad o su fuerza poética y creadora.

Todos ofrecen como unos visos entreoscuros de la grandeza y esplendor de Dios, porque han brotado de su pensamiento como partes del organismo de la Historia.

Este primer postulado de la doctrina providencialista de San Agustín condiciona lo que uno de los más penetrantes comenta-

[12] *De civ. Dei* V 9,2: PL 41,152.
[13] Ibid., V 10: PL 41,153.
[14] Ibid., ibid.: PL 41,151.

ristas de la *Ciudad de Dios,* H. Scholz, llama "la lógica de la Historia", la cual comprende tres aspectos principales: la Historia como *Teodicea,* como *Pedagogía divina* y como *Proceso estético* o *Carmen ineffabilis modulatoris*[15].

3. El mal de la Historia

Los tres aspectos corresponden al concepto cristiano de Dios, infinitamente justo, infinitamente sabio, infinitamente bello. Así, la Historia resulta un reverbero de los divinos atributos, porque tiene una justificación en sí misma, una ordenación al bien y un esplendor de hermosura.

Primeramente, en la *Ciudad de Dios* hay una *Teodicea* o justificación de Dios, particularmente en el problema de la permisión del mal. Este, fruto de la limitación ontológica de las criaturas racionales y del mal uso del libre albedrío, pertenece a la dialéctica actual de la Historia, ora en su forma de padecimiento físico y moral, ora en la de malicia voluntaria.

La existencia del mal procede del abuso del libre albedrío, de su condicionada autonomía frente a la voluntad soberana de Dios, con la cual se presenta a veces en lucha titánica. Pero este postulado es la condición misma del bien. Los valores morales proceden de la libertad espiritual del hombre, cuya existencia justifican el movimiento y dramatismo de la Historia, lo cual no significa que el curso del mundo sea reductible a causas o razones claras o que no abunden elementos suprarracionales. Abundan, sin duda, porque la razón humana no es capaz de disipar todas las tinieblas del problema de la permisión del mal.

La Historia, como *Pedagogía,* se ordena a la formación del hombre. Las diversas edades de este proceso pedagógico son seis, y corresponden a los días del Génesis. El séptimo es el del reposo sabático, que pertenece a otro mundo, a otra forma de existencia muy diversa de la actual. La obra cosmológica prefigura la obra historiológica, que es creación de otro nuevo mundo, con la educación e iluminación del género humano. Hay igualmente correspondencia entre las edades de la humanidad y las del individuo: infancia, puericia, adolescencia, vejez y senectud. Aquéllas comprenden los tiempos precristianos que van de Adán a Noé, de Noé a Abrahán, de Abrahán a David, de David al destierro, del destierro a Cristo. Estas edades tienen también su mañana y tarde, como los días de la creación. La tarde es siempre una catástrofe,

[15] *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte* p.140ss (Leipzig 1911). *Velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris (Epist.* 138,5: PL 33,527).

como el diluvio, la confusión de lenguas, la caída de Saúl, el destierro, la reprobación del pueblo hebreo [16].

Otras correspondencias pueden señalarse; así, la separación de la luz y las tinieblas indica el anuncio primitivo de la venida del Redentor; la separación de las aguas superiores e inferiores simboliza la discriminación de la raza justa de Noé y la raza corrompida; la separación de la tierra sólida y las aguas representa la vocación del pueblo hebreo, y la formación del sol, la aparición del reino davídico. A la creación de los pájaros y peces que carecen de habitación corresponde la dispersión del pueblo israelita. Finalmente, en la sexta edad, como Eva salió formada del costado de Adán, así Cristo formó la Iglesia de su mismo costado, abierto por una lanzada cuando pendía muerto en la cruz. Con la segunda venida de Cristo comenzará el sábado de gloria eterna [17].

A lo largo de estas edades, Dios ha iluminado progresivamente el género humano, disponiéndole para el gran misterio de Cristo y el destino de la nueva humanidad que surgirá de su sangre. Así, todo el mundo antiguo es pedagogo de Cristo.

4. Poema inefable

Finalmente, la Historia, como *Proceso estético,* incluye el mal, pero subordinado a la hermosura del universo. El maniqueísmo avezó, sin duda, a San Agustín a la observación y cruda pintura de los males del mundo, que desafinan en la armonía cósmica y afean el cuadro de sus innumerables hermosuras. Pero la antigua filosofía se había habituado a carearse con este problema para resolver sus antinomias y fundir sus notas en la federación coral de las obras de Dios. Los neoplatónicos ponderaron también la belleza de los contrastes, disponiendo la mente de San Agustín para una visión cristiana del mundo. En los libros de Casiciaco ya formulaba esta solución; el sabio debe mirar el conjunto y no perderse en los pormenores de la parte: *Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est* [18]. En la poesía, en la oratoria, en la música, hay sus antítesis, sus libertades y disonancias. Una anormalidad realza el aprecio de la hermosura. Las

[16] *De Gen. contra man.* I 35,43: PL 34,193-4.

[17] L. Dempf, o.c., p.49-50. Sobre la doctrina historiosófica de San Buenaventura, de inspiración agustiniana, puede consultarse al mismo. «Sicut Deus sex diebus mundum fecit et in septimo requievit, ita corpus Christi mysticum sex habet aetates» *(Coll. in Hexaem.,* col.15: BAC, *Obras de San Buenaventura* III p.456). Cf. J. Ratzinger, *Die Geschichbstheologie des Heiligen Bonaventura* (München 1959). Sobre la doctrina de las edades cf. A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde. La Synthèse augustinienne* 285-379 (París 1964).

[18] *Sol.* I 1,2: PL 32,869.

herejías sirven al fomento de la cultura religiosa y a la fuerza y belleza de la verdad católica. Las tinieblas hacen más bella y útil la luz. Lope de Vega decía bien:

La antigua filosofía
Quiere que todo se entienda
Hecho a modo de contienda
Y así se sustenta y cría.

Esta doctrina, de un valor universal, ha logrado en la *Ciudad de Dios* su formulación, hallando como un eco panteísta en la filosofía de Hegel:

"Dios no hubiese creado, no digo un ángel, pero ni siquiera un hombre, con previsión de su pecado, si al mismo tiempo no supiera el buen uso que puede hacer de ellos; y así ha forjado el orden de las edades con ciertos contrastes y antítesis, cual si fuera perfecta poesía: *ita ordinem saeculorum, tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret.* Pues así como un contrario careado con otro realza la hermosura del discurso, también la hermosura del universo se realza con cierta elocuencia, no de palabras, sino de cosas contrarias" [19]. Otra fórmula dice así: *contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur* [20]. Esta concepción estética del universo parece reclamar cierta necesidad del mal, requerido por el orden y el realce de la hermosura total del universo. "Pero si San Agustín no olvidó nunca este aspecto, profundizando más en las Escrituras lo completó y subordinó a otro aspecto superior. El acento, cargado antes *sobre la necesidad del mal* para el esplendor de la hermosura del universo, *pasa a la bondad del fin,* por el cual es permitido: el optimismo sucedió al pesimismo" [21]. Expresión de este optimismo se halla en la misma *Ciudad de Dios.* Ninguna otra fue la causa de crear Dios el mundo sino la de hacer bien, porque El es el bien de todos: *ut bona fierent a bono Deo.* Y si nadie hubiera pecado, el mundo estaría lleno y adornado sólo de naturalezas buenas; mas, porque vino el pecado, no se ha de creer que todo está estragado por él, porque es mucho mayor el número de los que en el reino de Dios guardan el orden de su naturaleza. Ni la mala voluntad, por no someterse al orden natural, se evade de las leyes justas de Dios, que todo lo ordena. Pues así como la pintura se agracia con el color negro debidamente distribuido, también la totalidad de las cosas, si hay alguien capaz de abarcarla con sus ojos, se embellece aun con los pecadores, aunque considerados en

[19] *De civ. Dei* XI 18: PL 41,332.
[20] Ibid., ibid.
[21] A. RASCOL, *La Providence selon S. Augustin:* DTC, XIII, art. «Providence» col.961-984.

sí mismos nos ofenden con su deformidad [22]. El mal no tiene un fin en sí, porque es como un intruso en el universo, pero Dios lo somete a ley.

5. Curso de la "Ciudad de Dios"

Por la creación y por la Historia quiere Dios la difusión del bien, la revelación de los divinos valores, uno de los cuales es el libre albedrío, supuesto de todo el orden moral. Pero siempre nos parece a nosotros más racional un mundo en que todo fuera bueno o una historia ideal sin vilezas ni injusticias que un mundo tan lleno de contrastes como el nuestro, como nos agrada más un rostro sin lunares que lleno de arrugas y verrugas. ¿Por qué, pues, Dios ha creado este mundo y no otro mejor? *Penes ipsum est,* diría el Santo. Toca responder a esa pregunta a la infinita Sabiduría.

Con los aspectos indicados se iluminan parcialmente los acontecimientos de la Historia, en cuyo proceso han de considerarse tres cosas: el principio, el medio y el fin, o los que llama San Agustín, refiriéndose a la *Ciudad de Dios: exortus, excursus, finis* [23]. La Historia se desenvuelve en el tiempo, el cual se divide en pasado, presente y futuro. Debemos a San Agustín uno de los estudios más interesantes de la filosofía europea sobre la metafísica del tiempo. Pero si bien éste se escinde en partes, un hilo secreto enlaza lo pasado con el presente y el porvenir. Y aun hay evolución, aunque no en el sentido naturalístico de los modernos. El principio, el medio y el fin son una cadena maravillosa en manos del Creador. Los ciudadanos del reino de Dios son los que más íntegramente abarcan y avaloran la plenitud del tiempo, la totalidad del proceso histórico, así como los habitantes de la ciudad terrena se distinguen cabalmente por su adhesión al *momento actual* y su desligamiento de lo pasado y lo futuro. Por eso la tradición y la escatología hallan un aprecio altísimo en la *Ciudad de Dios* y ninguno en la ciudad del mundo. La cohesión entre lo pasado, lo presente y lo futuro salva la plenitud e integridad de lo real. La fobia a lo pasado, que tanto empaña las teorías progresistas, no se conoce aquí. Todo lo histórico conserva una dignidad sagrada, grávida de admonición para los presentes.

Tema preferido por San Agustín era el de la concordia de ambos Testamentos, pues así se traza una línea de continuidad entre el mundo antiguo y el nuevo, el pasado y el presente. Se halla patente en el Nuevo Testamento lo que oculto en el Anti-

[22] *De civ. Dei* XI 18: PL 41,336: *Cum bonorum longe maior numerus in caelestibus suae naturae ordinem servet.*
[23] Ibid., XV 1: PL 41,437.

guo: *quod in veteri Testamento latet, in novo patet,* repetirán los siglos después del Santo [24].

De aquí el carácter sagrado, misterioso, de la supervivencia del pueblo hebreo, uno de los más antiguos del mundo. Fue el germen, profecía y fundamento de la *Ciudad de Dios;* es decir, tuvo un destino histórico, una predestinación singular, que no cabe en las categorías del materialismo.

El principio, el medio y el fin de la *Ciudad de Dios* excluyen un evolucionismo cíclico, *circuitus temporum* [25], ideado por los antiguos pensadores. El mundo, según ellos, sigue un movimiento circular, que es un remedo de lo eterno por la repetibilidad de los mismos hechos. Pasado un intervalo de siglos, se iniciará el movimiento circular de la Historia, y los mismos acontecimientos correrán por el cauce abierto en lo pasado. Volverá Platón a enseñar en los jardines de Academo, rodeado de los mismos discípulos. "Pero lejos de nosotros dar oído a estas cosas. Porque Cristo murió una sola vez por nuestros pecados y resucitó de entre los muertos para nunca morir. Y nosotros, después de la resurrección, estaremos siempre en el Señor" [26].

La Historia, según los cristianos, se desenvuelve con un movimiento rectilíneo y progresivo que, brotando del Uno (principio), y pasando por el Medio o el dos, acaba su progresión en el tres, que es la Trinidad, lugar del reposo sabático o fin último de la evolución de los siglos. Creación, caída, revelación, Encarnación, Redención, Iglesia, forman las etapas maestras del progreso del género humano.

El origen de la *Ciudad de Dios* ha de buscarse en el cielo, en Dios, principio universal de todas las cosas. Allí se remonta San Agustín y descubre la separación de las ciudades [27]. En profundos capítulos resume la ontología del ser divino, raíz primera y universal de donde procede cuanto se verifica con el concurso de las causas segundas en el curso de los siglos. Dios es un principio único. No hay ningún dualismo de estilo maniqueo, porque a la esencia del Sumo Ser nada hay contrario fuera del no ser [28]. "La división se inicia con la creación de los ángeles y se convierte en lucha con la caída de muchos de ellos. No es la naturaleza contraria a Dios, sino el vicio" [29]. La raíz última de la caída es la defectibilidad, propia de toda criatura, que, por no ser el sumo ser, puede separarse de él. El mal se incuba en la estructura me-

[24] *Quaestion. in Heptat.* II 73: PL 34,623. Sobre el destino misterioso del pueblo hebreo, léase a BERDIAEFF, *El sentido de la Historia* c.5 (Barcelona 1936).
[25] *De civ. Dei* XII 13: PL 41,361. Cf. V. CAPÁNAGA, *Los ciclos cósmicos en la «Ciudad de Dios»:* «La Ciudad de Dios» 167 (1956) 95-112.
[26] Ibid., ibid.: PL 41,362.
[27] Ibid., XI 1: PL 41,348.
[28] Ibid., XI 2: PL 41,350.
[29] Ibid.: PL 41,351.

tafísica de la criatura, que no es simple, sino compuesta. Esta metafísica, que llega hasta la víscera secreta del ser finito, sirve a San Agustín para explicar los orígenes de la lucha entre las dos ciudades, cuyas vicisitudes forman la trama interna de la Historia. Así entra en el engranaje de los sucesos humanos una nueva fuerza que, juntamente con Dios y el libre albedrío, actúa también en nuestra Historia: el diablo, el espíritu caído y malo. El interviene visiblemente en los primeros episodios del hombre para derrocarlo de la maravillosa posición en que Dios lo colocara.

La filosofía de la Historia de San Agustín considera al hombre, en unión de todas las fuerzas mundiales, en un panorama concreto de desarrollo. Los factores económicos y materiales resultan los más desestimados en el cuadro general. El demonio, en cambio, tiene un relieve vigoroso en el origen de la caída y dirección del género humano, con cuya servidumbre constituyó un reino, del que se hizo príncipe y mediador para la muerte, en contraste con el Mediador para la vida, que es el Hijo de Dios.

Principio germinal, pues, de las dos ciudades es el primer hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. Desembarazándose de algunas cuestiones espinosas relacionadas con el origen de las dos ciudades—creación de los ángeles, su caída, mutabilidad de los espíritus finitos, principio temporal del linaje humano y del mundo, exclusión de los círculos eternos de los antiguos filósofos—, pasa el Santo al argumento de *excursus* o progreso de ambas ciudades. El hombre, aunque principio único, no fue creado en la soledad ni para vivir aislado, sino para que de él se propagase la multitud, es decir, se formasen las ciudades. Nada hay tan social por naturaleza como el hombre y nada tan discorde por el vicio como él mismo [30].

"Así, pues, en aquel primer hombre creamos que tuvieron su origen en el género humano, no ya según la evidencia, pero sí según la presciencia de Dios, las sociedades, como dos ciudades" [31]

6. Los dos amores

Comienza, pues, la Historia: *Fecerunt civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui* [32]. He aquí uno de los más bellos pasajes sobre el origen inmanente de ambas ciudades; él manifiesta uno de los aspectos íntimos y originales de los acontecimientos humanos.

El hombre se introduce aquí en la corriente viva de los suce-

[30] *De civ. Dei* XII 27,1: PL 41,375.
[31] Ibid., ibid.
[32] Ibid., XIV 28: PL 41,436.

sos como causa de los mismos movida por dos resortes opuestos: el egoísmo y la caridad. Son los dos principios dinámicos: uno, positivo y creador de valores eternos, y otro, preferentemente negativo, si bien capaz de crear valores terrenos.

Los que insisten en decir que la concepción de la *Ciudad de Dios* es puramente teológica, y más los que excluyen total o parcialmente todo sinergismo combinado de las causas segundas y de la primera, pueden leer en este texto cómo se debe la formación de las dos ciudades a los dos amores humanos, uno de ellos demasiado humano. Son los artífices de la Historia, la cual es iluminada con una luz psicológica fuerte, permitiéndonos entrar en el secreto motivo de las acciones. Las pasiones humanas intervienen en el drama de la Historia.

Se ha apuntado la idea de que San Agustín, al resumir las causas motrices de los acontecimientos, incorporaba en el organismo de la Historia la propia realidad de su espíritu, que fue también suelo de un drama de choques formidables, de un duelo a muerte de los dos amores. Dos amores explican toda la sagrada historia del espíritu de San Agustín. Dos amores intervienen, entremezclándose y combatiéndose, en el curso de la sociedad humana a lo largo de los siglos. El gran vidente cristiano halló en sí mismo, en su más entrañada experiencia, el medio de intuir y revelar los más hondos procesos históricos. Allí encontró una miniatura de la Historia universal, de sus conflictos y de su desenlace último. En este aspecto, las *Confesiones* son un esbozo de la *Ciudad de Dios*. Los hechos de la Providencia, los estragos de la caída humana, el materialismo, el idealismo, el resurgimiento paulatino a lo largo de luchas íntimas, la iluminación del espíritu, su liberación por la gracia, la transformación operada en el hombre por el cristianismo, la Iglesia, la comunión de los santos, pertenecen, sin duda, a la experiencia agustiniana y proyectan copiosa lumbre para comprender y enjuiciar los acontecimientos culminantes de la vida histórica del género humano.

La misma propensión sigue cuando ve miniaturas de las dos ciudades en el círculo de la familia. Así, la de Abrahán, con sus dos hijos, uno de las promesas y otro de la carne, hace cierta sombra o imagen: *umbra quaedam huius civitatis*[33]. Tales interferencias entre lo individual y lo colectivo ayudan a comprender lo histórico, en el sentido universal de esta palabra.

Tal vez por esta causa, la lucha entre las dos ciudades está concebida dialécticamente como tensión de contrastes, que serán reducidos a una armonía final por la omnipotencia y la justicia de Dios al fin de los tiempos. También aquí es rica la experien-

[33] *De civ. Dei* XV 2: PL 41,438.

cia de San Agustín con sus diversas catástrofes, sobre todo de la conversión. Como en el orden individual, en el social, las catástrofes activan el proceso dialéctico, formando nuevos estados de conciencia con el descubrimiento de nuevas necesidades por parte del espíritu. Un cataclismo como el que presenció San Agustín le obligó a una revisión de valores, despertando la conciencia histórica, es decir, la necesidad de razonar el curso de los sucesos, abarcándolos en su totalidad desde el principio del mundo hasta sus días y vertiendo sobre ellos una luz nueva.

Los paganos inculparon a los cristianos de las calamidades públicas. El cristianismo, decían ellos, ha traído estas cosas: *Ex quo sunt christiani, in omnibus defecit mundus.* Desde que vinieron los cristianos, todo va mal; vamos a la ruina. ¡Ah los tiempos pasados! [34]

San Agustín les recordará un poco de su historia para probarles que las desgracias y calamidades acompañan al género humano siempre, porque pertenecen a la cirugía de Dios. El médico corta y pincha sin miramiento, porque quiere la salud del enfermo. Es la suya una aspereza suave y una crueldad compasiva. *Necesse est ut aspera sint tempora,* dice el Santo pregonando una concepción robusta y militar de la vida. Es necesario que los tiempos sean duros. ¿Por qué? Por que no se ame la felicidad terrena. Es necesario y medicinal que la vida presente sea sacudida y perturbada para que se ame la futura [35].

Los males y calamidades, en el orden individual y social, son en el proceso dialéctico de la Historia instrumentos quirúrgicos con eficacia para espiritualizar a los hombres y evitar su aburguesamiento. San Agustín insinúa la necesidad moral de las catástrofes. Y así, la Iglesia hasta el fin del mundo *inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit* [36]; va caminando entre las persecuciones del mundo y las consolaciones del Señor.

7. Cristo en la Historia

En el excurso de las dos ciudades, en combinación con los dos amores humanos que avanzan contrastándose, se asocia el amor de Dios, como medio impulsor principal de la *Ciudad de Dios.* Aquí, el amor, como el eros platónico, es un mediador entre lo terrestre y lo celeste y se ha encarnado en Cristo. El es propiamente el centro de la Historia, porque la formación de la *Ciudad de Dios* constituye el fin del mundo.

[31] MA, Caillau et S. Ives., II 19.
[35] Ibid.
[36] *De civ. Dei* XVIII 51: PL 41,614.

Dice a este propósito Berdiaeff: "El concepto de la esporadicidad de los hechos, introducido en la realidad histórica por el cristianismo, ha llevado a la conciencia cristiana a admitir que en el centro mismo del proceso universal histórico existe cierto hecho esporádico de carácter único y exclusivo, que no puede compararse con ningún otro y de contenido tanto histórico como metafísico. Este hecho es el advenimiento de Cristo. La Historia es algo que tiene su significado oculto, que contiene en sí un misterio. Es algo que ha tenido su principio y tendrá su fin. La Historia tiene su centro, que es la aparición de Cristo en la tierra" [37].

Cristo señala, pues, una etapa terminal y otra inicial y eterna en la Historia: el mundo antiguo le anticipa y le profetiza; el mundo nuevo viene de El, porque lo ha creado con su gracia.

"Si la historiografía moderna, meditando en San Agustín, llega a persuadirse de que Cristo es el centro de la Historia, hallará la única explicación posible de la misma" [38].

La *Ciudad de Dios* contiene una visión cristocéntrica que ha sido clásica en el cristianismo y sigue siendo el más augusto monumento erigido en honor de Cristo, Rey de los siglos y dominador de la Historia, dividida en dos vertientes: una anterior, otra posterior a su venida. La primera le prefigura. En los libros XV, XVI y XVII discurre largamente San Agustín sobre la revelación de Cristo desde los albores del género humano hasta la plenitud de los tiempos. También el mundo pagano recibió la luz profética de las sibilas.

Como punto germinal y terminal, Cristo abolió la economía del hombre antiguo, operando una transformación espiritual en el nuevo, operación espiritual que da sentido profundo a todo el curso de la Historia. La creación de un tipo de hombre superior al antiguo justifica la divina pedagogía del Antiguo Testamento y abre nueva perspectiva para los tiempos futuros, señalados por una progresiva realización del plan divino, revelado en el Mesías. Lo antiguo y lo nuevo se revela en espíritu y verdad. La *Ciudad de Dios* tiene sus raíces y su complemento en el cielo y sus brotes en el Antiguo Testamento, pues Cristo va tangiblemente unido al destino de los hombres desde el principio hasta el fin de los siglos. El sentido de la Historia se aclara con la redención y el nuevo hombre que sale bañado y purificado de la fuente bautismal. La luz de Cristo ilumina ambos Testamentos y aun toda la historia de la humanidad, que suspira por un liber-

[37] *El sentido de la Historia* p.43.

[38] P. A. GEMELLI, Pref. al libro de A. ODDONE *La figura de Cristo nel pensiero di S. Agostino* VII (Torino 1930).

tador. Cristo no sólo es *substantia populi eius*[39], la sustancia del corazón del pueblo hebreo, sino también de toda la humanidad. Como mediador entre Dios y los hombres, verifica la unión de los extremos, separados por el pecado. Y en esta unión se resume el destino del hombre y el fin de la Historia. Por eso Cristo es verdaderamente el fundador de la *Ciudad de Dios*[40], porque mantiene el amor divino sobre la tierra, es decir, el espiritualismo en lucha contra el egoísmo nihilista de los hombres. El mundo iría a sumergirse en la animalidad sin la gracia de Cristo.

Aun al hombre alejado de la revelación positiva le cosquilleaba una sorda aspiración a Cristo. Me refiero aquí a teorías religiosas que cundían con aplauso antes y después del cristianismo, y eran en última instancia un angustioso llamamiento al Redentor. Así, San Agustín polemiza largamente contra Porfirio, filósofo platónico propagandista de ciertas teorías religiosas del Oriente sobre la purificación del alma por obra de genios benéficos—medianeros—para lograr la capacidad de ver a Dios y conocer la verdad: *ad videndum Deum suum et ad perspicienda ea quae vera sunt*[41].

Grupos de almas escogidas aspiraban a una unión íntima con Dios después de purificarse de sus culpas. La frase del salmista, tan cara a San Agustín, *Mihi adhaerere Deo bonum est,* puede considerarse como la fórmula de este anhelo espiritual. Gran cosa es estar unido a Dios, participar de su ser, de su inmortalidad y de su gloria. Los conceptos de *catarsis, athanasia, apotheosis, theopoiesis, theoria* o contemplación expresan los profundos anhelos del espíritu griego[42]. Se apelaba a mediadores extraños para lograr la unión con el Ser supremo, a seres intermediarios entre el cielo y la tierra. En resumen: se buscaba un mediador, un realizador de los anhelos espirituales de la humanidad. Y éste es Cristo, en quien se cifran y cumplen no sólo las aspiraciones mesiánicas del pueblo hebreo, sino también los deseos de redención del pueblo gentil.

"Por esta causa es El verdadero mediador, porque, tomando forma de siervo, se hizo lazo de unión entre Dios y los hombres, el Hombre Jesucristo, y recibiendo en su forma de Dios, juntamente con su Padre, el sacrificio, con todo, como revestido con la forma de siervo, más quiso ser sacrificio que recibirlo, para que nadie tomase ocasión de ahí para sacrificar a ninguna criatura. Por eso es Sacerdote y El mismo oferente y ofrenda.

[39] *De civ. Dei* XVII 11: PL 41,544.
[40] Ibid., XVIII 1: PL 41,559.
[41] Ibid., X 9: PL 41,287.
[42] Véase sobre estos temas el libro de A. J. FESTUGIÈRE *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile* (París 1932).

Y quiso que continuase en su Iglesia el sacramento cotidiano de esta oblación, porque, siendo ella Cuerpo de la misma Cabeza, de El ha aprendido a ofrecerse a sí misma. Y los sacrificios de la antigua alianza eran signos múltiples y variados de este único sacrificio, porque a él, como singular y único, lo prefiguraron muchos, al modo que con muchas palabras se recomienda una cosa sin causar fastidio" [43].

Siendo el sacrificio el acto unitivo por excelencia con la divinidad, atrae a sí toda la liturgia. Por eso el drama del Calvario es el acto histórico por excelencia, el de mayor resonancia en la profundidad espiritual del hombre, la lumbre del tiempo y de la eternidad.

La soteriología del mundo antiguo, con su *disciplina theurgica* y la eficacia de los sacrificios de la primera alianza, pierde todo su valor con el sacrificio del Cordero divino, que es el acto libertador y conectivo con nuestro Principio, el sacramento universal de purificación. *In illo enim habent misericordiosissimam purgationem et mentis et spiritus et corporis sui. Propterea quippe totum hominem sine peccato Ille suscepit, ut totum quo constat homo a peccatorum peste sanaret* [44]. "Y no es la carne la que por sí misma purifica, sino por el Verbo, por quien ha sido asumida, pues el Verbo se hizo carne y moró entre nosotros" [45].

La teurgia porfiriana no quiso reconocer la humildad del Verbo, principio universal de purificación y santificación: "Esta es la verdadera religión, que contiene el camino para libertar las almas, porque ninguna puede liberarse más que por este medio" [46].

"Este es el Mediador, que alargó la mano a los caídos y sumidos en lo profundo de la miseria" [47]. Porfirio se equivoca buscando en la India y Caldea el principio de la salvación y redención humana, porque Cristo es *veracissimus potentissimusque mundator atque salvator.* Fuera de El, nadie se ha salvado, nadie se salva, nadie se salvará: *nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur* [48].

8. Valor del cristianismo

De aquí se origina el valor del cristianismo en la Historia. Los grandes pueblos europeos, que han prevalecido por su contenido histórico y el dinamismo creador de la cultura, deben sus mejores dones al cristianismo, el cual ha iluminado el fondo

[43] *De civ. Dei* X 20: PL 41,298.
[44] Ibid., X 27: PL 41,305.
[45] Ibid., X 24: PL 41,301.
[46] Ibid., X 31: PL 41,312.
[47] Ibid., ibid.: PL 41,302.
[48] Ibid., XXXII 2: PL 41,315.

oscuro de la Historia y de los movimientos del espíritu humano, porque es el cuerpo místico de Cristo o una constante epifanía de la luz de Dios en el mundo. La afirmación de Herder, patrocinada por Hegel, que la historia del mundo va de Oriente a Occidente, porque Europa es el fin de la historia universal, siendo Asia su principio, no puede admitirse en rigor, pero tiene su verosimilitud, por haber sido Europa el suelo más fecundo de la religión cristiana y la más alta manifestación del espíritu humano.

San Agustín dedica páginas de maravillosa lucidez para probar la verdad de la Iglesia y sus derechos sobre los hombres, como cuerpo de Cristo y brazo de su soberanía imperial. Ella encarna la *Ciudad de Dios,* y como sociedad sobrenatural, cuyo fundador es Cristo, extiende su jurisdicción más allá de los límites del espacio y del tiempo, porque comprende lo pasado, lo presente y lo futuro. Sus miembros pertenecen a toda la humanidad desde los albores del paraíso hasta la consumación de los siglos.

A todas las razas habla el lenguaje del amor y de la paz. Su unidad viviente, la coordinación de todos sus miembros a un fin de salvación, su trascendencia con respecto a todas las sociedades o entidades humanas, el milagro de su presencia en el mundo, han sido objeto de las asiduas meditaciones del autor de la *Ciudad de Dios.* La Iglesia ha venido

del ciel in terra a miracol mostrare,

podemos repetir con Dante. Es el milagro vivo de Cristo en la tierra una teofanía permanente que prolonga su presencia hasta el fin del mundo. Para el que no cree en los milagros, ella es milagro evidente, según un argumento clásico en la apologética cristiana e incorporado por Dante en su *Comedia* [49].

Su excurso, su crecimiento, se obra en virtud de una acción divina o de un principio superior: *gratia Dei desuper veniente, per lavacrum regenerationis in Spiritu Sancto misso de caelo, subinde cives eius accrescunt* [50]. Su glorificación completa se reserva a los últimos tiempos, porque la Iglesia es escatológica y mira a lo por venir, pues entonces se descubrirá su hermosura. La escatología da sentido a toda su vida y aun a la Historia. El movimiento y el curso de los siglos se ordena a un fin, cuya exploración es tema de los últimos libros de la *Ciudad de Dios.*

[49] *Paradiso,* canto 24, v.105-107.
[50] *De civ. Dei* XX 17: PL 41,682.

9. El anhelo de la paz

Los hombres tienen un fin temporal y eterno, pero ambos se funden en una sola y dulce palabra: *pax*. San Agustín dedica a la paz páginas perennes como el bronce. Todas las cosas aspiran a la paz, y ésta es la tranquilidad del orden: *pax omnium rerum tranquillitas ordinis* [51]. Como reposo y tranquilidad del ser en todas sus manifestaciones, la paz fue estudiada por los filósofos antiguos, a cuyas opiniones pasa revista, estableciendo la doctrina del sumo Bien y del fin del hombre.

El anhelo y tendencia universal a la paz se puede considerar como el más hondo substrato de la Historia, lo mismo en la *Ciudad de Dios* que en la terrena. La paz con Dios, con los hombres entre sí, la paz doméstica, la paz ciudadana, la paz de todas las cosas, son celebradas por San Agustín con entusiasmo. Se ve que se halla en un campo de batalla, en frontera peligrosa de muchos enemigos. Particularmente deleita el último capítulo sobre el reposo eterno, tan admirado del gran historiador italiano L. Tosti: "San Agustín ve el porvenir de la humanidad, no a la luz de una razón que tantea, sino de una fe en plena posesión de lo que busca; por eso, mientras los demás historiadores de su tiempo, sin prever el fin de la barbarie, se resignan a la ley bruta de la materia que todo lo disuelve, San Agustín se eleva a la ley psicológica, que hace inmortal al espíritu creado y, traspasando el valle de lágrimas, se encumbra y contempla la glorificación de la humanidad redimida en la *Ciudad de Dios*. Mientras San Jerónimo tiembla, aterrado en Palestina por la ruina de la grandeza del Imperio romano; mientras Salviano humedece con sus lágrimas las ruinas de los bárbaros, San Agustín eleva a la patria celestial el poema lírico con que termina su razonamiento acerca de la *Ciudad de Dios*. Al que atentamente investiga en la Historia la razón moral de los pueblos del siglo V, parece aquella poesía como una dichosa vena del paraíso, que alivia y conforta el pecho de las contristadas generaciones, sanando sus heridas y haciendo germinar la esperanza del porvenir, como una rociada que se expande y suaviza la corteza de la nueva civilización" [52].

Difícilmente se olvida la prosa graduada y musical de estas frases con que acaba el libro último: *Ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis, nisi perve-*

[51] *De civ. Dei* XIX 13,1: PL 41,640.
[52] Cit. por F. Meda, *S. Agostino* p.146-7.

nire ad regnum cuius nullus est finis?[53] Allí descansaremos y contemplaremos; contemplaremos y amaremos; amaremos y alabaremos: he aquí lo que será nuestro destino eterno. Pues ¿a qué más aspiramos sino a un reino inmortal?

Cada una de estas expresiones rezuma altísimo sentido; así, en el *videbimus* se condensa la aspiración de la filosofía y humanidad antiguas lo mismo que la del alma agustiniana, porque la contemplación de la Verdad eterna es el fin del hombre.

Tal es el fin de la *Ciudad de Dios:* la eterna visión de la Hermosura primera e infinita.

10. HISTORIA DE ROMA

Con todo lo dicho se resumen algunos aspectos fundamentales de la grande obra de San Agustín, pero no quisiera inducir a los lectores a un error haciéndoles creer que con lo expuesto basta para conocerla. La *Ciudad de Dios* es inagotable vivero de intuiciones e ideas filosóficas, teológicas, históricas, críticas, religiosas. Y si bien en la exposición anterior nos hemos atenido particularmente a los aspectos de más universal y profundo eco en la historia de la cultura cristiana, con todo, conviene aludir a la parte polémica y circunstancial, a que están dedicados los diez primeros libros. Es lo que ha llamado G. Simard "el panteón de los dioses"[54], o crítica de la religión pagana y aun de toda la cultura romana antigua, apoyada sobre fundamentos religiosos, como demostró Fustel de Coulanges.

Los paganos atribuían la caída de Roma al cambio de religión. Los dioses mostraban su disgusto por haber abandonado su culto, trocándolo por el de Cristo. Símmaco, prefecto de Roma, había expresado con singular elocuencia ante el Senado la necesidad de restaurar el culto antiguo para levantar de su postración al Imperio. Eran los últimos coletazos del paganismo: "Parece que la misma Roma se pone en pie en vuestra presencia y os dice: Nobilísimos príncipes, padres de nuestra patria, respetad la ancianidad a que me hizo llegar el sagrado rito que invoco, venerad mis antiguas solemnidades. Ese culto puso al mundo bajo mis pies; estos sacrificios alejaron de mis muros a Aníbal y del Capitolio a los galos"[55].

San Ambrosio se irguió valeroso contra las reclamaciones del prefecto romano. Pero el conflicto se agravó con motivo del saqueo de Roma por Alarico y sus huestes en el año 410. Reflejo de las

[53] *De civ. Dei* XXII 30: PL 41,804.
[54] *Philosophie et théologie de l'histoire d'après la Cité de Dieu:* «Revue de l'Université d'Ottawa» 7 (1937) 441-48.
[55] Cit. por F. MEDA, o.c., p.132.

conciencias perturbadas por la gran catástrofe, se levantó un clamor de querella y acusación contra el nombre de Cristo y los cristianos. Cundían los sofismas de labio en labio, con estrago de la fe cristiana. La Iglesia era blanco de una acometida frontal, en que esgrimían sus armas la calumnia popular y el pensamiento erudito. Los dioses presentaban su batalla contra el Crucificado, y San Agustín fue el campeador de la fe y de la cultura del cristianismo. Fruto del celo y ciencia del Obispo de Hipona, lanzó al mundo la *Ciudad de Dios*, armada de una serenidad lúcida y de un empuje belicoso sin igual. *Unde ego exardescens zelo domus Dei adversus eorum blasphemias vel errores, libros de civitate Dei scribere institui* [56].

Los diez primeros libros contienen la defensa de los cristianos contra las acusaciones paganas y su creencia de que el politeísmo había sido el instrumento del dominio y del bienestar de Roma. San Agustín demuestra la falsedad del politeísmo y la impotencia de sus dioses para defender el Imperio y librarlo de los males y catástrofes. Lejos de cooperar a su esplendor, contribuyeron a su ruina. Es una ilusión creer que los tiempos antiguos fueron de oro, pues infortunios y calamidades forman el tejido mismo de la historia de Roma desde el principio. Los males alternan con los bienes, las derrotas con las victorias.

La evolución política de Roma, monárquica, republicana, imperial, no aseguró su equilibrio colectivo. Guerras y disidios intestinos la desgarraron continuamente. Los nombres de Cina, Mario, Sila, Léntulo, Catilina, Lépido, Cátulo, César y Pompeyo evocan recuerdos de interminables discordias. No tienen los paganos derecho a inculpar a los cristianos por las calamidades que padecen; la historia de entonces había sido la historia de siempre.

Después de esta vigorosa crítica indaga San Agustín las causas de la grandeza y decadencia del Imperio romano. "La causa de su grandeza no fue ni fortuita ni fatal" [57].

La fortuna es un nombre vano. Lo fatal supone "la necesidad de cierto orden, que se verifica fuera de la voluntad de los hombres y de Dios. *Prorsus divina Providentia regna constituuntur humana.* Por un orden providencial se establecen los imperios humanos" [58].

La verdadera dinámica de la fundación, desarrollo y decadencia de los imperios reclama la acción de Dios y de los hombres, porque dos amores han levantado sus ciudades. San Agustín, buceando siempre en la psicología humana, hace intervenir las causas segundas en el tejer y destejer de la historia de Roma. Un

[56] *Retract.* II 43: PL 32,648.
[57] *De civ. Dei* V 1: PL 41,141.
[58] *De civ. Dei* V 1: PL 41,141.

amor terreno basta para explicar el origen y desenvolvimiento de la ciudad terrena. Y al decir amor terreno no se alude aquí al puro egoísmo, sino a la adhesión y búsqueda de ciertos valores humanos o de virtudes naturales por las cuales mereció la fortaleza, relativa estabilidad y señorío de su imperio. El centro de la dominación de los reinos del Oriente pasó al Occidente, superando Roma a todos por la magnitud y esplendor de su poder [59].

Una causa psicológica y otra providencial explican la soberanía de Roma. La primera abraza el conjunto de las cualidades morales del pueblo romano; el amor a la libertad y la ambición de alabanza y gloria encendieron su ánimo para emprender cosas grandes [60]. Era un ideal para ellos "morir valientemente y vivir libres". Satisfecho el deseo de la libertad, una de las más urgentes necesidades de la naturaleza humana, les entró el deseo de gloria y dominación, pasiones capaces de despertar un intenso dinamismo en la Historia.

Por otra parte, fino psicólogo San Agustín, observa y pondera un hecho que influyó en el carácter y moralidad del pueblo romano: unas pasiones regulan la acción de otras; la vegetación frondosa de un amor impide el crecimiento de otros por limitación inherente al desarrollo de la actividad humana. Es lo que llama el Santo *comprimere vitia* [61].

Unas pasiones comprimen y sofocan a otras. Impulsos más nobles tienen a raya otros más egoístas y menos creadores, como la avaricia y la lujuria [62]. El amor a la libertad es independencia patria, el deseo de conquistas, la piedad religiosa, acostumbraron a los romanos a ciertos hábitos de disciplina ética, a la frugalidad de la vida, que los mantuvieron lejos de otras *libidines turpiores* [63]. Ya Catón explicaba la antigua grandeza de Roma por sus virtudes morales: laboriosidad de la familia, sentido jurídico de las relaciones sociales, la libertad y sinceridad en el consejo, la ausencia de delitos y vicios [64].

La ética, pues, tiene una significación altísima en la grandeza del Imperio romano, así como su decadencia le vino de la relajación de las costumbres. El sociólogo G. Ferrero coincide en este punto con San Agustín [65]. Debe añadirse a ésta una causa providencial: otorgó Dios el imperio a los romanos *ad domanda gravia mala multarum gentium* [66]. Roma fue un instrumento de

[59] Ibid., V 13: PL 41,158.
[60] Ibid., V 11: PL 41,155. *Fortitudinem gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem christianorum Dei caritas facit* (*Op. imp. cont. Iul.* I 83: PL 35,1104).
[61] Ibid., V 13: PL 41,158.
[62] Ibid.
[63] Ibid.
[64] *De civ. Dei* V 13: PL 41,157.
[65] Véase a G. SEMERIA, *La romanità di S. Agostino:* «Vita e Pensiero» (agosto-settembre 1930) p.479.
[66] *De civ. Dei* V 13: PL 41,157.

civilización antes de venir Cristo y como una miniatura de la *Ciudad de Dios* por su amor a la libertad, a la justicia y a la patria de este mundo. En sus grandes hombres pueden aprender los hijos de la *Ciudad de Dios* a estimar la gloria de la patria eterna.

Ni con lo expuesto se agotan las causas explicatorias del progreso y grandeza del imperio romano: "Aunque he expuesto algunos motivos por los cuales el único y verdadero y justo Dios ayudó a los romanos, porque fueron buenos según cierto tipo de ciudad terrena, a conquistar la gloria de tan vasto Imperio, con todo, puede haber otras causas más ocultas, según los diversos méritos de los hombres, conocidos de Dios y no de nosotros" [67].

Los méritos de los hombres tienen, pues, una singular importancia en el desenvolvimiento de la Historia, por ser uno de los factores en la marcha ascendente o descendente del género humano. La visión providencialista de San Agustín no excluye aquí tampoco la acción de las causas segundas o concurso del libre albedrío humano.

Por un proceso contrario se explica la decadencia romana: los vicios minaron su virilidad y prepararon su caída. Las pasiones más nobles y creadoras fueron sofocadas por las del lujo y la lujuria, trayendo como consecuencia la *enervatio animi et corporis* [68]. La disolución de los ánimos produjo la disolución de la patria [69].

[67] Ibid.: PL 41,166.

[68] Ibid.: PL 41,155.

[69] No he aludido a una polémica sobre la existencia de las leyes históricas, reguladoras de los acontecimientos. Me interesa aquí recoger la opinión de C. Ottaviano, uno de los pensadores más agudos de Italia. En polémica con U. Padovani, el cual no admite una filosofía de la Historia, por ser irreductibles a leyes fijas los modos de obrar del albedrío humano, y solamente pueden interpretarse a la luz de un plan divino, revelado por el mismo Dios, Ottaviano quiere fundar una ciencia nueva, que llama *praxiología* o ciencia de la práctica, no en el aspecto deontológico o de lo que deben hacer los hombres, sino de lo que hacen. La praxiología estudia *l'agire pratico umano;* determina, define, clasifica las constantes de la acción del hombre. Con este propósito formula diversas leyes praxiológicas: *leyes de las necesidades y deseos,* sobre los alimentos, familia, vida social, vestido, habitación, cultura, diversiones; *leyes de interés y leyes de la fenomenología del sentimiento,* de las cuales la fundamental y primera es la eudemonológica; *todo hombre tiende a su conservación indefinida y a su total felicidad (Storia, Filosofia della Storia, Scienza della Storia. Intorno a una nuova scienza da fondare):* «Rivista di Filosofia Neoscolastica» XXVII 1 (1935).

Creemos que esta tentativa se halla dentro del más estricto espíritu agustiniano de la *Ciudad de Dios,* porque si dos amores han construido la Historia, las leyes reguladoras de ambos amores, uno espiritual y otro egoísta, son las que rigen los acontecimientos humanos. Las leyes de la Historia serán las leyes de los dos amores. Las que formula Ottaviano regulan, sobre todo, el egoísmo más que la caridad y amor espiritual, porque como filósofo busca las raíces de la práctica del hombre; pero no puede negarse que tenemos aquí el desarrollo legítimo de un pensamiento capital de la *Ciudad de Dios.* La ley eudemonológica, verbigracia, San Agustín la menciona y formula frecuentemente.

11. Miniaturas de la Ciudad de Dios

Entre todos los libros agustinianos, la *Ciudad de Dios* ha tenido un privilegio: el de haber sido ilustrado por los artistas, sobre todo medievales. Comentaristas, pendolistas y miniaturistas lo han hecho tema de su meditación, de su estudio y arte. ¡Con qué adornos y decoraciones suntuosas, con qué magníficas orlas y follajes, con qué sabias iluminaciones supieron los artistas del Medioevo realzar las polémicas y las ideas del gran Doctor! La púrpura y el oro, con la más deliciosa mezcla de colores y fantasías, han rendido homenaje al pensamiento verdaderamente regio, con que tantos reyes desde Carlomagno se alimentaron de la lectura del gran libro.

El aristócrata francés, el conde A. de Laborde, en una obra verdaderamente monumental, ilustrada con más de cien láminas o reproducción de miniaturas, nos da noticia de unos doscientos cincuenta manuscritos miniados de la *Ciudad de Dios* [70]. Pero él estudia particularmente sesenta y uno, dispersos por las principales bibliotecas europeas: París, Roma, Florencia, Milán, Turín, Amberes, Avranches, Autún, Besançon, Nantes, Budapest, Bruselas, La Haya, Bamberg, Munich... Algunos códices muestran claramente el nombre del artista, como el de Roma de 1882: *Opus Iacobi de Fabriano, miniatoris.* Al fin de algún códice se lee: *Liberati sumus,* aludiendo al penoso trabajo que suponía la copia e iluminación de una obra como la *Ciudad de Dios.* ¡Qué descansada debía de quedarles la mano cuando daban la última pincelada a la miniatura, o a un ápice de una letra capital!

Las miniaturas principales pertenecen a la escuela francesa, que gozaba de muy buena reputación en la Edad Media. Dante en la *Divina Comedia* alude al arte de alumbrar o iluminar que se cultivaba en París:

> *L'onor di quell'arte*
> *Che alluminare è chiamata a Parisi* [71].

Sobre todo la versión francesa del abogado Raoul de Praelles (Radulphus de Praelis) fue privilegiada en este aspecto.

Carlos V, interesado en aumentar su biblioteca, que ya contaba con más de 1.000 volúmenes, "en el año 1371—dice Laborde—pidió a Raoul de Praelles que tradujese al francés la *Ciudad de Dios,* esclareciendo el texto con abundantes explicaciones, sobre todo en los pasajes relativos a la historia antigua.

[70] *Les Manuscrits à peintures de la Cité de Dieu* (París 1909). Tres grandes volúmenes. En los dos primeros nos da noticia de la vida, obras y sobre todo de la *Ciudad de Dios* y de la tradición manuscrita e ilustrada por los artistas del Medioevo. El tercero comprende la reproducción de las láminas.

[71] *Purgat.* XI 80-1.

Porque entonces las memorables gestas de los griegos y latinos, de Alejandro y de los Césares romanos entusiasmaban al público, que había acogido con agrado las compilaciones de Vicente de Beauvais. El éxito fue grande, y desde entonces, si los clérigos hicieron todavía copiar los ejemplares latinos de la *Ciudad de Dios,* en general sin miniaturas, para estudiar las ricas enseñanzas teológicas del gran Padre de la Iglesia, en cambio, los príncipes, los grandes señores y los ricos comerciantes mandaron hacer hermosos ejemplares de la traducción y comentarios de Raoul de Praelles, buscando menos las ideas del Obispo de Hipona sobre el cristianismo que las glosas del traductor sobre el mundo antiguo.

Pero el hecho es que ni los copistas ni los miniaturistas bastaban para satisfacer las demandas, y desde el año 1376 al 1503 se publicaron 57 códices, ilustrados con pinturas, de los que 45 son ejemplares franceses, sin duda los más bellos, y sólo 12 están en latín, algunos de los cuales fueron encargados por extranjeros o por eclesiásticos a quienes era familiar esta lengua. La ejecución de más de la mitad de estos manuscritos corresponde a los años que van del 1373 al 1410, coincidiendo con las aficiones literarias de Carlos V y las prodigalidades artísticas de sus hermanos, que fueron generosos coleccionadores" [72].

Raoul de Praelles, para sus comentarios, utilizó las obras de tres autores: de Nicolás Triveth, muerto en 1328; de Tomás Valleis, muerto en 1340, y la de Francisco Mayrón, autor de la colección que lleva por título *Flores D. Agustini ex suis libris "De Civitate Dei".* Así, en el siglo XIV hallamos cuatro comentadores de la *Ciudad de Dios.*

Por las miniaturas se puede saber cómo leían los medievales la *Ciudad de Dios* y cuáles eran sus argumentos preferidos. La toma de Roma por Alarico, las historias de Rómulo y Remo, los dioses del paganismo, las prácticas religiosas, los juegos de los antiguos, los filósofos como Varrón, Apuleyo, Plotino, Porfirio, Nigidio, las crueldades de Nemrod y de Mitrídates, los misterios de la creación del mundo, los ángeles y los demonios, la historia de Adán y Eva, de Caín y Abel, el diluvio, el Arca de Noé, la vocación y sacrificio de Abrahán, las historias de Josué y de Moisés, los profetas, David, Faraón, Goliat, Babilonia, las dos ciudades con sus virtudes y vicios, la mediación de Cristo, el paraíso, el infierno: he aquí los temas principales que iluminaron los artistas de la *Ciudad de Dios.*

San Agustín aparece frecuentemente en las letras capitales, en las orlas o en los cuadros. Unas veces explica a sus discípulos

las ideas de la *Ciudad de Dios,* o las predica al pueblo, respondiendo a las calumnias de los paganos sobre el saqueo de Roma. O se le ve disputando con Plotino o con Apuleyo, o con Porfirio, demostrando la superioridad del cristianismo sobre todas las teologías paganas.

Uno de los filósofos más celebrados es Varrón, citado con tanto elogio por el autor de la *Ciudad de Dios.*

La superioridad de San Agustín sobre todos los doctores es tema que tienta a los artistas. En un Ms. francés, n.18 de la Biblioteca Nacional de París, del año 1473, rodean al Santo maestros y doctores de todas las escuelas y hábitos: Gregorio de Rímini, Egidio Romano, Tomás de Argentina, Santo Tomás de Aquino, San Alberto Magno, Pedro de Tarantasia, T. Walden, J. de Bolonia, San Buenaventura, Escoto, Alejandro de Hales, San Jerónimo, San Hilario, San Ambrosio. Y un ángel despliega una bandera donde se lee: *Super omnes Augustinus.*

Las miniaturas resumen la doctrina de un capítulo o de una polémica. Así, en una viñeta del Ms. de Nantes se alude a la disputa de la *Ciudad de Dios* acerca del origen del mal, que es la malicia de la voluntad.

Un refectorio de convento, por una ventana de doble fondo, deja entrever la ciudad. Dos religiosos comen, y otros dos discuten sobre la buena y la mala voluntad. Desde la cátedra un doctor dice: *Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat.*

Otro sentencia: *Omnis creatura Dei bona est.* Un tercero asegura: *Sola hominis voluntas mala.* Y San Agustín define: *Omnis humana perversitas est uti fruendo et frui utendo.*

Como se ve, es toda una síntesis de metafísica y psicología de la voluntad. Así, puede concluirse que, después de la Biblia, la *Ciudad de Dios* contribuyó notablemente al desarrollo del arte ilustrativo de los libros que cultivaron los medievales. Ellos sabían que la letra con pintura entra, y así honraron e iluminaron uno de los libros más luminosos que nos ha dejado el genio de San Agustín.

XIV

SAN AGUSTIN, GENIO DE EUROPA

1. Una caprichosa ecuación

San Agustín es uno de los máximos genios de Europa, pues ha recogido las aspiraciones y concentrado lo mejor del espíritu de Occidente. La historia de la cultura europea lleva doquier impresas las huellas de su pensamiento.

Para medir la anchura y profundidad del epíteto enunciado conviene ir primero a una congrua definición de Europa. Con una ecuación tal vez un poco caprichosa, pero que me sirve a mí para ordenar las ideas de este artículo, podría formularse la siguiente equivalencia:

$$\text{EUROPA} = E^{u} + R^{o} + P^{a}.$$

Los signos abreviados equivalen a *Evangelium, Ratio* y *Patria*. Evangelio, Razón y Patria forman los principios plásticos de Europa, o si se quiere, la Religión cristiana, la Razón o la Ciencia y el principio de las nacionalidades. En tres grandes pueblos se cifran los tres elementos: en Jerusalén, Grecia y Roma.

El Evangelio, con la visión sobrenatural del mundo, nos ha venido de Jerusalén; la Razón, de Grecia; la Patria o nación en su más perfecta forma, de Roma.

La fuerza de Dios, la fuerza de la razón, la fuerza de la autoridad; la ley de Gracia, la ley de Grecia o de la Lógica, la ley de la justicia; la visión sobrenatural, la visión racional, la visión pragmática del mundo; el Logos hecho carne, el Logos hecho reverbero de pensamiento universal, el Logos reflejado en la ley eterna y en el orden de la conciencia; el *credere, intelligere* y *agere,* o la fe, la inteligencia y la acción; he aquí la maravillosa trinidad creadora de la cultura y del espíritu de Occidente.

El Evangelio fue la levadura sobrenatural que transformó la faz de Europa. El hombre antiguo tenía una visión miópica y fragmentaria de la humanidad, que el cristianismo corrigió con tres catolicidades: la de la gracia y redención, la del Logos que alumbra a todo hombre que viene a este mundo y la de la política y gobierno de las almas. Al decir San Juan que el Verbo ilumina a todo hombre que viene a este mundo, canonizó las as-

piraciones y barruntos de una filosofía perenne, latente en los espíritus más elevados de la Antigüedad. A todos alcanza la luz y el calor íntimo de Cristo, cabeza y germen de un nuevo tipo de humanidad, muy superior al antiguo. *Verbum Dei omnes compluit,* diría el Santo. El Verbo de Dios a todos baña con su rocío.

La concepción que venía elaborándose lentamente en el pensamiento de algunos judíos, diseminados por el mundo griego, fortalecida por la fe, hizo posible la consagración y bautismo de la cultura griega, que apadrinaron algunos Padres de la Iglesia. Este episodio, interesantísimo en la historia de la cultura europea, podría definirse como las nupcias de la razón con el Evangelio en la mente de Europa.

La tercera catolicidad que trajo el Evangelio preparó su desposorio con Roma o el orden romano. Ella entrañaba principios dogmáticos y soteriológicos, esto es, la doctrina de la unidad del género humano, la igualdad de los hombres ante Dios, la universalidad de la salvación. Nuevas ideas-fuerzas, ellas coadyuvaron a la consagración del esfuerzo imperialista de la reina de Occidente. Roma aspiraba a un plan universalista, pero carecía de fuerza espiritual y de elementos aglutinantes para la formación de una verdadera sociedad de almas.

El cristianismo, pues, entrañaba un doble impulso de conservación y de adquisición o creación. Por el primero, respetaba y vivificaba cuanto hallaba sano en la naturaleza humana en griegos, latinos o bárbaros; convertía las basílicas en iglesias, asimilaba lenguas y costumbres, usos, trajes, etc., e infundía un nuevo espíritu en los organismos creados. Se mostraba depositaria de la tradición, en el noble sentido de esta palabra.

Pero, a la vez, el celo de las almas la obligó a predicar el Evangelio a toda criatura, desarrollando una fuerza expansiva sin igual y llevando a la práctica el plan universalista, de espíritu romano. El progreso del reino de Dios, a la par que unía a los pueblos más antagónicos en la unidad de Cristo, cabeza del género humano rescatado con una misma fe, un bautismo y sacramentos, desarrollaba las diferencias cualitativas de las naciones europeas, creaba lenguas, interpretaba y asimilaba su arte, forjando una nueva fisonomía individual y literatura; y esta fusión de rasgos individuales y universales era el principio de las nacionalidades europeas, cuya fisonomía sería indefinible sin el cristianismo.

Pues bien: el genio de San Agustín es la confluencia de todas estas avenidas espirituales, que fertilizaron el espíritu de Occidente. Su finosomía tiene un valor extraordinario para comprender y definir el espíritu europeo, pues resume el Evangelio, la

razón de Grecia y el orden romano como teólogo del Verbo encarnado, intérprete de Platón y organizador de la *Ciudad de Dios* o del imperio universal de las almas.

Lo más puro del Evangelio, del espíritu de Atenas y de Roma ha destilado su esencia en el genio de San Agustín, en quien se puede estudiar la conexión de las tres simbólicas ciudades. El es místico, pensador y organizador de la nueva patria de las almas, y viene de Jerusalén, de Atenas y de Roma. Cicerón le impulsó hacia Grecia en busca de la sabiduría, y Grecia o Platón con su doctrina de las ideas le careó con el Oriente del Logos, que es Cristo.

Por eso San Agustín resume los tres tipos más interesantes de la cultura europea: el hombre pagano, que no conoce a Cristo y vive *in puris naturalibus* fuera del orden, pero en busca de un nuevo orden, que presiente con su razón y corazón; el hombre cristiano o medieval, que ha realizado la simbiosis de lo divino y humano, infundiendo el espíritu de Cristo y del Evangelio en toda la cultura; y el hombre moderno, pues San Agustín ha sido llamado por Harnack, con aplauso de muchos, el primer hombre moderno por la fuerza inexhaurible de una subjetividad flameante, que abrasa todo cuanto pasa por sus manos.

"Hay momentos—dice R. Eucken—en los que Agustín, con su subjetividad e iniciativa, se acerca más a nosotros que Hegel o Schopenhauer" [1].

Por eso en la unidad viviente de la persona de San Agustín se trenzan todos los graves problemas en que se ha empleado el esfuerzo del Oriente, de Grecia y de Roma. Se refieren particularmente a tres aspectos: la unión con Dios, la concepción racional del mundo, la paz y ordenación de la *Ciudad de Dios.*

El genio del Oriente busca, sobre todo, la unión con Dios, realizada plenamente en Cristo, el nuevo Adán de la humanidad redenta. El genio griego bracea con los problemas de la comprensión racional del mundo por medio de las categorías filosóficas y creaciones artísticas, no superadas aún por ningún otro pueblo. Roma trabaja por la organización de la ciudad terrena, poniéndola al amparo de un orden eterno basado en las leyes de la justicia.

El espíritu de los tres genios alienta en Agustín. La religiosidad del Oriente, el espíritu contemplativo de los helenos y el pragmatismo romano hallan en él una acogida cordial. Su filosofía es una *sponsalis philosophia,* una filosofía nupcial que aspira al enlace casto y conyugal con Dios; al esclarecimiento del universo, con el auxilio, sobre todo, de categorías religiosas, y a la organización de la humanidad en una *societas qua efficimur unum*

[1] *Los grandes pensadores* p.292.

Corpus unici Filii Dei[2] o la Iglesia ecuménica. Estos problemas, de una complejidad inabarcable, han acuciado siempre el genio agustiniano, el cual fue un campo de formidables tensiones. Los problemas reviven en él como fuerzas en estados de tensión. No es un intelectual a secas, sino un hombre de férvidos impulsos vitales, siempre en ansia de lo mejor, lo mismo en el orden de la verdad que del bien moral. No es que haya de considerársele, como insinúa Eucken, interiormente desgarrado por dudas penosas o inseguro de sus posiciones. Ninguna duda ni íntima tortura rasga el equilibrio de su vida. Se siente bien defendido en las manos de Cristo, amparo y fortaleza torreada de su alma. Y sabe muy bien que lo que guarda Cristo no lo puede arrebatar el Anticristo. *Quod custodit Christus non tollit Gothus*[3].

Su vida está asentada sobre sólidos cimientos y certezas invulnerables, si bien, dentro de la seguridad que mana de su conciencia de cristiano verdadero, él se mueve en su inmenso campo de tensiones con un dramatismo impresionante.

2. Unidad de contrastes

Uno de los más agudos intérpretes actuales del agustinismo, E. Przywara, define el genio agustiniano como *complexio oppositorum,* como polaridad y unidad de contrastes. Consecuente con una filosofía que quiere adaptar a nuestro tiempo, y que él llama *filosofía de la polaridad* para armonizar las más divergentes tendencias modernas en una síntesis equilibrada, *eine Philosophie des Ausgleichs*[4], aplica su doctrina a San Agustín, en quien admira la unión de los contrastes. Hay ciertamente en él una unidad sistemática y cultural y una unidad de la personalidad y del carácter, porque sin estos valores no puede darse ningún genio de fuerza creadora e influyente. Pero la unidad asequible al hombre en la tierra es por síntesis de oposiciones y contrastes. Abarca la variedad y la multiplicidad, no dispersa, sino armonizada[5].

"Las fuerzas opuestas, al encontrarse, producen una tensión, que tiende a descargarse para dar lugar a nuevas tensiones y nuevas descargas. En esta no interrumpida serie de mutuas oposiciones y descargas se contiene una ley vital de la naturaleza y del hombre"[6].

A San Agustín no le era desconocida la ley de la polaridad,

[2] *Serm.* 71,17,28: PL 38,431.
[3] *Serm.* 296,8,9: PL 38,1557.
[4] *Gottgeheimnis der Welt* p.137 (München 1923).
[5] Cf. *Augustinus Die Gestalt als Gefüge.* Esta obra de Przywara, de un robusto aliento moderno, ha sido vertida primorosamente al castellano por el agustino P. Lope Cilleruelo: *San Agustín* (Calpe, Buenos Aires 1949).
[6] A. Rademacher, *Religión y vida* p.18 (Madrid 1940).

porque para él *contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur*[7].

Su mismo estilo, robustamente antitético y variado, revela esta dimensión de su personalidad. Los más graves temas con que luchó la antigüedad revivieron en San Agustín, buscando una armonía de soluciones.

Así despertaron un vivo interés en él los dos motivos entrañados en la filosofía griega: el motivo parmenídeo y platónico, que aspira a subir de lo mudable y transitorio a un reino de esencias puras e inmortales, y el motivo heraclíteo-aristotélico del movimiento o del ritmo de los contrastes, es decir, de la dialéctica de la variación, donde emergen a la luz los más diversos aspectos del ser[8].

San Agustín es a la vez metafísico del Ser esencial e inmutable y metafísico del tiempo o del ser sometido al ritmo dialéctico de los contrastes. De aquí la inquietud agustiniana, que no es veleidad de espíritu, sino necesidad del flujo vital en peregrinación a lo absoluto por la línea del *credere, intelligere, videre.* La fe le impulsa a la inteligencia, y la inteligencia a la visión, con un proceso indefinido cuyas etapas son grados de purificación. Para él, la posición de la criatura es como la del polo negativo que busca al positivo del ser absoluto, de quien le separa una distancia infinita y a quien, no obstante, lo siente próximo. La tensión entre ambos polos se transforma en energía cinética, en luz que inflama todo su ser. El espíritu agustiniano se halla constantemente alimentado con estas altas tensiones y descargas.

Por eso todas las polaridades del espíritu europeo viven en San Agustín: Dios y el alma, mundo sensible y mundo inteligible, realismo e idealismo, razón y fe, el movimiento y el ser, el orden y el caos, el objeto y el sujeto, la contemplación y la acción, el conocimiento conceptual y el intuitivo, la ascética y la mística, el conocimiento y el amor, eros y ágape, el temor y la dilección, la libertad y la gracia, la ley y la caridad, la carne y el espíritu, la interioridad y exterioridad, la libertad y concupiscencia, el reino de Dios y el reino del mundo, la justicia y la misericordia, el tiempo y la eternidad, la presciencia divina y el libre albedrío, la inmanencia y trascendencia, la obediencia y autoridad, la cabeza y el cuerpo, la totalidad y la parte, organización eclesiástica y reino interior, pecado y gracia, sacramento y misterio, redención y culpa, naturaleza y sobrenaturaleza, el *redire ad cor* y el *transcendere seipsum,* el reposo y el movimiento, la tradición y el progreso, la conservación y la adquisición, la *docta ignorantia*

[7] *De civ. Dei* XI 18: PL 41,332.
[8] Véase a PRZYWARA, *Augustinus* p.17.

y la *illuminatio per fidem,* la autonomía y la heteronomía, la religión y la vida, el *Deus incomprehensibilis* y el *Verbum caro factum,* la visión matutina y la visión vespertina del mundo: he aquí los diversos polos entre los cuales se mueve constantemente el genio de San Agustín con un difícil equilibrio.

Y estas tensiones son el sustento vitalicio de la cultura y del espíritu europeos. Y la historia moderna, en sus diversas etapas, puede considerarse como una rotura de equilibrio de las energías unificadas por el gran principio agustiniano y medieval de la conexión de lo divino y humano, pues el último fundamento de la armonía de todas las fuerzas y tensiones de la vida y de la cultura descansa en Dios, coordinador de todas las divergencias, porque es la categoría de la unidad absoluta y de la concordia suma en el más augusto de los misterios: *Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est*[9]. Dios armoniza todos los contrarios con su omnipotencia.

La historia de la cultura moderna sigue un proceso de descomposición hasta declararse autónoma y *sui iuris* en todos los dominios, desligándose la razón de la fe, la religión de la vida, la economía de la moral, el individuo de la comunión de los santos, etc. Así se puede resumir en San Agustín todo el complejo de polaridades que definen el genio europeo, dándole particular fisonomía lo mismo en sus momentos de integración que en los de desintegración. Por eso su estudio a los rayos de la cultura será siempre interesante por el contenido vital que insertó en el genio de Occidente, creando sus más vivas tensiones, y por la forma o modo con que las organizó en la unidad de su espíritu.

San Agustín, pues, está presente en todos los momentos evolutivos de la cultura europea y en los de la inserción del cristianismo y del mundo antiguo. En la historia de la filosofía, la época anterior a la alta escolástica se señala por el predominio casi único de las ideas agustinianas, y durante ella San Agustín forma a los más conspicuos dirigentes de la cultura occidental. Las escuelas medievales se organizaron según el plan agustiniano de las artes liberales: "con los dos pensamientos del amor de Dios, como suprema ley de la vida, y de la contemplación de Dios, como fin de la vida"[10]. El esfuerzo cultural europeo está animado por esta suprema aspiración, que tanto contribuyó al desarrollo de las fuerzas dialécticas y contemplativas del espíritu de Occidente.

[9] *Sol.* I 1: PL 32,869.
[10] P. LANDSBERG, o.c., p.87.

3. ORFEBRE DE LAS IDEAS

Ni conviene omitir aquí uno de los más ricos legados del genio de San Agustín a la posteridad; conviene a saber: el patrimonio de definiciones y frases que han circulado de siglo en siglo con el aplauso universal de las escuelas. San Agustín es un gran definidor de esencias y categorías, y Europa ha nutrido su pensamiento con las clásicas definiciones agustinianas. Cuando él define, va derechamente al núcleo esencial de las cosas. Las palabras, plenas de gravidez y de calor vivo, se acoplan a su pensamiento, haciéndose aladas para volar de boca en boca e incorporándose al lenguaje corriente. Lo que ha dicho él hay que repetirlo con sus mismas palabras, no admite traducción. Es el mayor genio de la paremiología cristiana. En frases cortas, hojas volantes de un espíritu siempre verde y florido, ha hecho circular lo mejor de su espíritu. Son célebres, verbigracia, la definición de la virtud *(ordo amoris)*, del pecado, del amor, de la ley eterna, de las Ideas divinas, de la voluntad, de la hermosura, de la razón, de la verdad, de los afectos del alma, de la amistad, de la religión, de la oración, de la vida contemplativa y activa, del signo, del tiempo, de la gracia, del mal, de la providencia, de la predestinación, etc. El racimo de las definiciones de la paz fue familiar en la literatura política medieval y explorada la riqueza de su contenido con muy oportunas aplicaciones a la vida [11]. Con las definiciones ha puesto en vibración cordial innumerables frases, donde cualquier hombre puede reconocer movimientos y experiencias propias. Su repertorio es inagotable, y sólo mencionamos algunas:

Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te [12].

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi [13].

Da quod iubes et iube quod vis [14].

Pondus meum amor meus: eo feror quocumque feror. Requies nostra locus noster [15].

Verba lenta et somnolenta [16].

Inhorresco et inardesco: inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco in quantum similis ei sum [17].

Dilige et quod vis fac [18].

[11] Véase a F. X. ARQUILLIÈRE, *Observations sur l'augustinisme politique:* «Mélanges augustiniennes» p.214-5.

[12] *Conf.* I 1.

[13] Ibid., X 27.

[14] Ibid., X 29.

[15] *Conf.* XIII 9.

[16] Ibid., VIII 5.

[17] Ibid., XI 9.

[18] *Tract. in Epist. Ioan.* VI 4,8: PL 35,2033.

Oratio tua locutio est ad Deum: quando legis, Deus tibi loquitur; quando oras, Deo loqueris[19].

Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas[20].

Fecerunt civitates duas amores duo[21].

Aurum pallorem terrae, argentum livorem terrae, honorem temporis fumum[22].

Los herejes son *ranae clamantes in palude: strepitum vocis habere possunt, doctrinam veritatis insinuare non possunt*[23]. Son ranas que croan en los pantanos; producen estrepitosa algarabía de voces, pero les falta la verdad.

Nótese el ritmo del célebre pasaje de la *Ciudad de Dios* describiendo la vida bienaventurada, objeto de las aspiraciones del hombre: *Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine*[24].

En estas líneas escultóricas se cifra el ideal de la humanidad cristiana, que trabaja y suda para alcanzar el amor contemplativo de Dios. Se podrían arracimar los ejemplos con abundancia.

Se le ha reprochado al Santo el abuso de la retórica, que le lleva al concepteo y a un estilo barroco, particularmente en las *Confesiones*.

Pero se debe notar que la retórica en San Agustín tiene una misión sagrada y litúrgica: la de acolitar a las ideas. O si se quiere, una misión apostólica: de salvar almas. El no juega nunca vanamente con las palabras, porque son copas preciosas y escogidas para henchirse de un divino licor y ofrecerlo a los comensales del espíritu. El es un inagotable escanciador de copas y vinos rancios. Detrás de la retórica hay una profunda veracidad, un espíritu severo que aliña las ideas para hacerlas más apetecibles. El dice, por ejemplo, comentando a los fieles el episodio de la mujer adúltera, después que se han marchado todos y ha quedado sola, con Jesús delante, tan avergonzada que ni se atreve a mirarlo:

Et exierunt omnes. Remansit solus et sola; remansit Creator et creatura; remansit misera et misericordia[25].

Hay aquí mucha retórica, sin duda; un estudiante descubrirá la antítesis, el paralelismo, la anáfora, la aliteración, la paronomasia, el quiasmo. Parece demasiada retórica y "arte de agudeza

[19] *En. in ps. 85* 7: PL 37,1086.
[20] *De vera relig.* XXXIX 72: PL 34,154.
[21] *De civ. Dei* XIV 28: PL 41,436.
[22] *En. in ps. 138* 15: PL 37,1793.
[23] *Serm.* 8,3: PL 38,68.
[24] *De civ. Dei* XXII 30: PL 41,804.
[25] MA, Denis, XX 115.

e ingenio". Pero lo que en estas frases domina es la profunda intuición de una realidad antitética, un cuadro plástico de ese Rembrandt del espíritu que es San Agustín, tan maestro en el arte del claroscuro de los grandes contrastes que ofrece la misma realidad para pintarlos con su prosa, tan llameante, tan vivaz para encenderse y encender.

En San Agustín hay un incomparable retórico, y él, tal vez entre todos los escritores latinos, nos ha hecho del latín un lenguaje íntimo y encendido; pero prevalece, sobre todo, el filósofo de las profundas intuiciones, para quien el universo está labrado con fuertes contrastes, que colorean vivamente su estilo. El quiere agradar para hacer bien, no para jugar con las palabras, y va en pos de la eterna lozanía de la Verdad.

Esta faceta genial de "orfebre de frases sintéticas y definidor sublime de la Historia y del pensamiento" [26] es, sin duda, una de las concausas de la reviviscencia y perennidad de su soberanía espiritual en Europa, que ha visto en San Agustín el *luminare maius* de la revelación cristiana y el Maestro tan persuasivo y diestro en abrir los ojos a la luz del espíritu y al noble goce especulativo de las ideas.

4. La herencia agustiniana

Por eso se comenzó muy pronto el reparto de la herencia riquísima legada por él en un rincón de Africa. Las ideas agustinianas comenzaron a divulgarse, no sólo con la difusión de los originales, sino en forma de enciclopedias o de libros de sentencias. Se sintió pronto la necesidad de canalizar el flujo inmenso y torrencial del agustinismo por medio de afluentes que llevasen a las almas la linfa de su espíritu. "Y así nace un grupo de libros de sentencias, con afán de abarcar el flujo vital del mundo agustiniano por medio de pensamientos y refranes, ordenados para la enseñanza con un nexo de sencillas relaciones. El primero de este género es el libro de sentencias, espigadas de las obras de San Agustín por Tiro Próspero († 463) (PL 51,35). Contiene 392 sentencias inconexas; pero, con todo, hacen vislumbrar la inagotable riqueza de San Agustín. De carácter preferentemente religioso, dan acertadas fórmulas para resolver las más difíciles cuestiones" [27].

Así se creó, con un propósito de canalización y divulgación

[26] Dr. I. Gomá, *San Agustín*. Panegírico de San Agustín publicado: «La Ciudad de Dios» 122 (1920) p.421.
[27] A. Dempf, *Die Hauptform Mittelalterlicher Weltanschauung* p.56 (München 1925).

del pensamiento agustiniano, un género literario que fue muy cultivado en la Edad Media y que nos trajo la *Suma Teológica.*

En el siglo VI, el abad de Luculano, Eugipio (c. 553), formó su *Thesaurus ex operibus S. Augustini,* donde en 388 capítulos resume una gran copia de pensamientos agustinianos. Esta recopilación fue estimada de los medievales [28].

Imposible seguir paso a paso los progresos y conquistas del agustinismo en el aspecto religioso y científico. Con todo, se debe hacer una excepción en favor de San Próspero, uno de los más activos campeones del agustinismo; de San Fulgencio de Ruspe, llamado *Augustinus abbreviatus;* de San Gregorio Magno y San Isidoro de Sevilla, verdaderos maestros del Occidente, fuertemente nutridos de cultura agustiniana; de San Beda, Alcuino, Casiodoro, Rabano Mauro, Floro de Lyón...

La influencia preponderante de San Agustín—dice Portalié—es el carácter especial de esta época hasta el advenimiento del aristotelismo" [29].

Se formó un modo de pensar y mirar el mundo con ojos agustinianos, es decir, un conjunto doctrinal que jamás ha cesado de influir en el espíritu de Occidente. Lo llamaremos agustinismo [30]. Mas no se debe restringir tal calificativo a ciertos aspectos particulares de la doctrina de San Agustín, que no son predominantes ni reflejan la amplitud de su espíritu. Pues se da ese nombre a la doctrina de la gracia y del libre albedrío, o en filosofía, a ciertas opiniones particulares; v.gr., la existencia de una materia espiritual o potencialidad de la criatura, la no distinción de las facultades del alma con respecto a la sustancia: la doctrina de la iluminación divina, la tendencia a no distinguir formalmente la esfera de la filosofía y teología o el orden de las verdades reveladas y racionales para constituir un organismo total de la sabiduría, el modo de concebir las relaciones entre el orden natural y el de la gracia sin una separación formal y la tendencia a absorber el Estado en la Iglesia o el poder temporal en el espiritual.

El P. Cayré reserva el mote de agustinismo a doctrinas características de San Agustín y no de sus discípulos, que recibieron influencias extrañas a las del Santo; v.gr., de Dionisio Areopagita. Entre ellas cuenta él la insistencia sobre la idea de Dios y de sus derechos, el idealismo ejemplar, como fundamento del conocer; el método doctrinal, a la vez efectivo y sintético, y el moralismo, orientado hacia un amplio misticismo [31].

[28] Véase a CASIODORO, *De institutione divinarum litterarum* c.23.
[29] DTC, col.2501.
[30] Sobre las luchas del agustinismo medieval con el aristotelismo véase a PORTALIÉ, ibid., col.2501ss.
[31] *Patrologie* 1 p.696.

Simultáneamente a las citadas corre otro gran raudal de ideas primarias, ontológicas, dogmáticas, morales e historiológicas, que forman el complejo organismo agustiniano.

El orden del mundo particularmente considerado en su Ejemplar eterno con un sano optimismo metafísico; la doctrina de las Ideas divinas, "que San Agustín comunicará a toda la Edad Media en frases lapidarias, en frases que sólo podía encontrar quien puso al servicio de una gigantesca pasión toda la disciplina de la antigua retórica" [32]; la estructura jerárquica de los seres, los cuales están provistos de medios para realizar sus fines, porque fueron creados en orden, número y armonía, y desde el ángel hasta el más humilde gusanillo sirven a la glorificación del Creador; la conexión irrompible del hombre con un Ser supremo, causa de cuanto existe, luz y fuente de felicidad para las criaturas racionales; el curso de la Historia, no como mecanismo ciego de fuerzas fatales, sino como un *carmen pulcherrimum,* como acabada poesía [33], que compone la divina Providencia en unión con el hombre, y que será descifrada al fin de los siglos; la primacía del *logos* sobre el *ethos,* la exaltación del raciocinio, como guía del cielo, *dux ad Deum,* y la asociación coral de todas las criaturas al cántico dominical del universo; el movimiento de todos los seres hacia Dios, en quien hallan su descanso; la disonancia del libre albedrío, que originó el pecado y el desorden; la ordenación del mal al bien del mundo; el sentido de la vida, que es *servire liberaliter Deo:* un servicio liberal de Dios, porque es esencial al amor la libertad del amante; el orden de la gracia, que tiende a crear en el hombre un *liberatum arbitrium, sanatum arbitrium,* porque *sanitas est vera libertas* [34]; Cristo, manjar universal de todos los espíritu creados, como verdad y vida nuestra, cabeza de un organismo vastísimo en que florece todo lo bello y perfecto; la dialéctica del *homo spiritualis,* que va de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo divino; la fe, que busca el entendimiento o comprensión racional de los misterios creídos; la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa; la visión fruitiva de Dios como término último y premio del buen uso del libre albedrío; la libertad del error, considerada como la peor muerte para el alma, porque el error pierde, la verdad dirige: *error perdit, veritas regit;* la filosofía, como amor divino, porque el verdadero filósofo es un amante de Dios; la virtud, concebida como el orden del amor que regula la jerarquía de todo lo existente; el orden de las potencias psíquicas, bajo la

[32] LANDSBERG, o.c., 83-4.
[33] *De civ. Dei* XI 18: PL 41,332.
[34] *Contra Iul. op. imp.* III 120: PL 45,1298.

guía del entendimiento: he aquí temas que pertenecen al agustinismo eterno y fueron manjar nutricio del pensamiento cristiano medieval en sus tres fases: receptiva y tradicionalista, conciliadora y concordista y sistemática [35].

Y con la masa ingente de materiales para el organismo de la cultura, San Agustín le comunicó su espíritu de unificación y vivificación. Así, v.gr., el libro más clásico de las *Sentencias*, el de Pedro Lombardo, recibe su cohesión interna y su orden de una división del libro agustiniano *De doctrina christiana* [36].

El hecho es significativo por el influjo en la sistematización de los tiempos posteriores y porque muestra que las obras de nuestro Santo eran objeto de meditación para los portavoces de la cultura.

5. La escolástica y la mística

Místicos y grandes pensadores encendían su lámpara en el sol de Africa. "Toda la escolástica—dice Julián Marías—, a pesar de sus altas cimas, va a depender en lo esencial de San Agustín" [37]. Lo mismo la escuela franciscana que la dominicana le deben un rico caudal de ideas. "La metafísica medieval tiene base aristotélica y remate agustiniano", dice Martín Grabmann. "Escolástica y mística—añade—beben en las mismas fuentes. San Agustín ha ejercido la más honda influencia en ambos aspectos de la vida espiritual de la Edad Media. Señaladamente sus *Confesiones* han sido el Jordán del místico anhelo de Dios en los tiempos medievales" [38]. Es un tópico en la historia del pensamiento la influencia de San Agustín en el espíritu franciscano, uno de los plasmadores de la Europa medieval con profundas resonancias en el moderno. Los franciscanos dieron los mejores intérpretes al agustinismo, haciendo de la doctrina de las ideas ejemplares una fuerza ascética y estética para la renovación de la vida contemplativa y del arte. El amor ingenuo y ardiente de la naturaleza recibe su más alto estímulo del ejemplarismo divino. Basta citar a San Buenaventura, tan hermano de San Agustín en el empuje ascensional del pensamiento y del corazón y tan amigo de pasar de la contemplación de las criaturas a la de Dios.

"San Agustín—nos dice el P. E. Longpré—, todo abrasado en el amor del Verbo encarnado, había puesto al *Christus humilis* en el centro de su pensamiento; ahora bien, la forma de la vida franciscana brotó toda entera de este concepto" [39].

[35] Según la división de L. Dempf en la citada obra.
[36] L.1 c.1-5: PL 34,19-21.
[37] *Hist. de la Filosofía* p.127.
[38] *Filosofía medieval* p.53-54 (Labor, Barcelona 1928).
[39] *S. Augustin et la pensée franciscaine* p.9 (París 1932). Cf. Guido Manacorda, *Delle cose supreme* III. *Di due mirabili itinerari* 65-88 (Firenze 1950). Se

La influencia agustiniana en el Cister da sobrada materia para un amplio reportaje. San Bernardo, guiado por San Agustín, funda en la Edad Media la doctrina mística en torno a la sagrada humanidad de Cristo" [40]. De Guillermo de S. Thierry dice un investigador de su obra: "Nuestro Guillermo y sus obras no se entienden bien sino en el contexto de la tradición agustiniana" [41]. El P. Y. M. Congar dice a su vez: "Los cistercienses han leído mucho la *Ciudad de Dios* y las *Enarraciones sobre los Salmos* de San Agustín: tal vez más que los monjes negros, sin duda más que los doctores escolásticos de los siglos XII y XIII. Sin menospreciar las partes que conciernen a la antigüedad, su historia, su religión, los monjes blancos debieron de saborear ante todo en la *Ciudad de Dios* lo que podía alimentar el deseo del cielo, en que han manifestado, juntamente con el amor a las letras, uno de los componentes esenciales del espíritu monástico. Así también hallaban en ella, en fórmulas inolvidables, los grandes temas de la antropología espiritual de que se nutrían, las grandes categorías en que se expresaba la situación del hombre en su peregrinación hacia la patria verdadera" [42].

Los grandes teólogos y ascéticos medievales como H. de San Víctor, llamado *alter Augustinus, Lingua Augustini*; Ricardo, de la misma escuela; San Anselmo, Alejandro de Hales, Enrique de Gante, Egidio Romano, Santiago de Viterbo..., siguen de cerca a San Agustín [43].

El pensamiento religioso y místico se alimenta de la reflexión de las fórmulas agustinianas. Particularmente, las *Confesiones* ocupan con razón el punto céntrico en el gráfico de la Mística que trae Sainz Rodríguez en su *Introducción a la historia de la literatura mística en España* [44]. El *in teipsum redi et transcende teipsum* sintetiza el programa ideal de las almas profundas del medievo. El hombre debe sumergirse dentro del yo íntimo, en el *abditum mentis*, en el hondón y escondrijo del espíritu, donde resplandece la imagen de Dios y se recibe la acción de la gracia. La mística del Logos del más metafísico de los contemplativos

trata de los dos itinerarios, el de San Agustín y el franciscano, en particular los de San Francisco y San Buenaventura.

[40] GRABMANN, *Historia de la teología* p.42.

[41] PIUS HALASZ, O. Cist. *De perfectione vitae spiritualis secundum Guilielmum a S. Theodorico* p.XI (Zirc, Hungaria 1941). P. COURCELLE, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire* p.285-286.

[42] *Église et Cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens a l'époque des Croisades en particulier*, en «*De peregrinante Civitate Dei*» *d'Henri d'Albano; Mélanges offerts a E. Gilson*, de la Académie Française, p.171.

[43] Sobre la lectura de las obras espirituales agustinianas véase J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age* III 228-232 (París 1948).

[44] Madrid 1927, p.137. «San Agustín y San Gregorio Magno son los Padres de la Iglesia que transmiten más motivos de inspiración, y más orientaciones, y mayor caudal de doctrina a la mística de los siglos posteriores» (M. GRABMANN, o.c., p.154).

alemanes, el maestro Eckhart, es un eco y profundización del ejemplarismo y de la cristología de San Agustín.

Recuérdese, v.gr., el librito *De adhaerendo Deo,* de tanta influencia en la mística medieval de Cristo. Fue atribuido a San Alberto Magno, y ahora la crítica se lo devuelve al benedictino Juan de Kastl [45]. Sobre un pasaje de San Gregorio Magno se basa la estructura y composición del libro:

Accendit mulier lucernam, quia Dei sapientia apparuit in homine. Lucerna quippe lumen in testa est; lumen vero in testa est Divinitas in carne [46]. Pero este pasaje es casi literalmente agustiniano: *Sapientia Dei perdiderat drachmam. Quid est drachma? Nummus, in quo nummo erat imago ipsius imperatoris nostri. Factus est enim homo ad imaginem Dei et perierat. Sed quid fecit mulier? Accendit lucernam. Lucerna de luto est, sed habet lucem qua inveniatur drachma. Lucerna ergo sapientiae caro Christi, de luto facta est; sed verbo suo lucet et invenit perditos* [47].

La mística medieval de Cristo se resume en este pasaje, donde brilla la diferencia de las dos luces: el *Lumen increatum* de la divinidad y la *Lucerna* de la humanidad, que sirve de fondo al áureo librito mencionado, lo mismo que a la *Spiritualis Philosophia,* del mismo autor.

La mística medieval, en el sondeo de la *mens* y en la contemplación del mundo o del orden cósmico, lo mismo en la visión del Logos que en el abrazo de la humanidad de Cristo, para elevarse por ella al divino secreto de su persona, recibe sus impulsos más fecundos del espíritu de San Agustín.

[45] M. GRABMANN, *Der benediktinischer mystiker Ioannes von Kastl,* en «Tübingische Theologische Quartalschrift» 101 (1920) 186-235.

[46] PL 76,1249.

[47] *En. in ps. 138* 14: PL 37,1792-3. Sobre el influjo de las *Confesiones* en la posteridad tenemos una obra verdaderamente magistral de P. COURCELLE, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité* (Paris 1963). Es un testimonio de la presencia agustiniana en el mejor espíritu de la Europa cristiana. Con relación a España, dice el autor: «Desde los tiempos de San Gregorio Magno, las *Confesiones* alimentan la espiritualidad española, como lo muestra su corresponsal Liciniano de Cartagena» *(Epistola I ad Gregorimum* p.235).

Dedica páginas eruditas a San Isidoro de Sevilla (247-254), Alvaro de Córdoba (257-258), a los místicos españoles (370-380), mencionando a Luis de Granada, Juan de Avila, Juan de la Cruz, Teresa de Avila y P. Antolínez.

Sobre la espiritualidad de nuestra edad de oro asegura el P. Enrique del S. Corazón: «La fuente patrística más influyente es la doctrina de San Agustín sobre el amor de Dios y la caridad, su enseñanza sobre la vida de oración y la contemplación, la práctica de la vida espiritual, la penitencia y las virtudes, en fin, su Regla monástica» *(Dictionnaire de Spiritualité.* Art. *Espagne, Age d'or,* col.1156).

6. En la Edad Moderna

Si de la Edad Media pasamos a la Moderna, hallaremos también doquiera huellas agustinianas, porque el gran Doctor va vinculado a las hondas transformaciones del espíritu humano. La Reforma y el Renacimiento se apoyan en San Agustín. Lutero descoyunta la maravillosa síntesis de su genio, dando una poderosa fuerza a las medias verdades, desarticuladas del organismo total. La razón y la fe, vinculadas en el *crede ut intelligas,* se disocian, yendo cada una por su parte. La primera es mutilada, denostada y disminuida en su potencia por Lutero. La fe mira y despacha a la razón como una fornicaria que deshonra la casa. San Agustín confía en las fuerzas racionales del hombre, porque la fe sana, robustece y amplifica la inteligencia: *ipsa fide qua credit sanatur ut intelligat ampliora*[48].

También el reformador germánico derriba la analogía del ser, puente conexivo entre lo creado e increado; el mundo se separa de Dios, la naturaleza de la sobrenaturaleza, la fe de la autoridad. El *horror honoris* sofoca el *tremor amoris,* y el miedo a Dios, tan poco agustiniano, pero tan tiránico en Lutero, y una de las fuerzas que motivaron la Reforma, imprime a ésta un sello de servidumbre, de tristeza y fatalismo. Se comienza la fuga de Dios, sello característico del hombre moderno, porque el miedo es un movimiento fugitivo de Dios. *Timor animi fuga*[49], dijo el gran cincelador de la prosa latina. El miedo a Dios es tal vez el hecho espiritual más profundo de toda la época moderna. El humanismo ateo se ha esforzado en liberar la humanidad de la idea de Dios como de una carga y opresión impuesta por la Edad Media. La consecuencia es la desaparición de Dios y la secularización del espíritu y de la cultura, separados de su divino fundamento, con la consiguiente rotura de los vínculos y conexiones, que dan un aspecto tan arquitectónico y monumental al pensamiento de la Edad Media. Lo interno y lo externo, lo inferior y lo superior, lo divino y lo humano, lo natural y sobrenatural se desligan, fundiéndose sus maravillosas soldaduras. El seguro orden agustiniano, basado en la trabazón íntima de sus partes integrantes, donde todo se mueve según un plan eterno concebido por la mente divina, se descompone, y nace el orden moderno, la pura conexión de las realidades entre sí, sin relación con un reino inteligible, que contiene toda su razón de ser. El nuevo orden descansa en sí mismo.

La historia del espíritu moderno se define por su fuerza cen-

[48] *En. in ps. 118,* serm. 18,3: PL 37,1552.
[49] *In Ioan. ev.* tr. 46,7: PL 35,1732.

trífuga y disociatriz, que desarticula y disuelve, poniendo en libertad las tensiones equilibradas en el reino de Dios. Y en este proceso de rotura y desintegración se halla presente San Agustín por doble modo: por presencia y por ausencia. Por ausencia, porque lo moderno significa, como fuga de Dios, lo antiagustiniano en sus elementos más sanos: idealismo teológico, imagen de Dios, orden, jerarquía, fe, razón, sacramentos, gracia, liturgia, Iglesia, autoridad, etc.

A la vez, San Agustín ha dado aparente pretexto a los movimientos separatistas de la época moderna. El se halla en el cruce de senderos innumerables, porque es *complexio oppositorum.* Acentuó profundamente los contrastes de lo real, pero sujetándolos a un heroico equilibrio.

Así, la tensión entre la carne y el espíritu adquiere en él un relativo equilibrio mediante la gracia. Ambos extremos—espíritu y concupiscencia—ofrecen un singular y peligroso relieve. Se puede ir a un espiritualismo exagerado o a un fatalismo instintivo del *servum arbitrium.*

La Reforma, al desfigurar el concepto de la gracia, en vez de tomar la unidad viviente del ser renovado y penetrado por la fuerza de Dios, aísla la concupiscencia, desintegrándola del proceso purificativo de la gracia, y la considera en toda su fuerza tiránica y dispersiva de instinto despótico. El hombre es un ser disonante, irreductible a una armonía, porque la gracia no puede llegar al núcleo sustancial y corrompido de su ser ni al bajo fondo de su animalidad. Es un siervo, un esclavo de sus pasiones, a las que fatalmente sirve. Por esta pendiente podrá llegarse con el tiempo a la concepción freudiana del hombre, movido por el mecanismo de la *libido.* San Agustín no es un freudiano, pero Freud podría hallar en su doctrina de la concupiscencia elementos aprovechables. La *libido* reforzada, privada de los elementos de contraste—gracia—, se hace centro de gravedad del espíritu. Según el psiquíatra vienés, es la forma misma del espíritu, donde no cabe propiamente un *ordo amoris,* porque se halla dominado por el monismo y fatalismo sexual o *amor concupiscentiae.*

De este modo, al ponderarse ciertos extremos se puede perder el sentido del equilibrio y justo medio en que se halla la verdad. San Agustín, como síntesis difícil de fuertes contrastes, puede favorecer y ha favorecido la exageración de los mismos, y lo que se dice de la concupiscencia se puede extender a otros extremos.

Mas limitándonos aquí al pensamiento filosófico y considerando el *Insichsein des Geistes* de Hegel como elemento definidor de la Reforma y del espíritu moderno, pueden señalarse en él

dos intuiciones: la cartesiana, orientada hacia el pensamiento puro, como origen de toda certeza y principio de toda ciencia, y la antigua y medieval, platónica y metafísica, representada por la Academia platónica de Florencia. La antigüedad, particularmente en Platón, aspira a la verdad absoluta, a la contemplación de las ideas arquetipos, raíz de todo lo inteligible y real. La Edad Media será platónica y metafísica.

Pero en Descartes se advierte ya un viraje del pensamiento hacia el estado de reposo subjetivo en la posesión de la verdad, que llamamos certeza. La orientación objetiva, sin quedar anulada, es disminuida notablemente. El propio espíritu se hace fuente de verdad. El hombre se habitúa a mirarse a sí mismo y pierde paulatinamente la fuerza contemplativa, abarcadora de alturas y lejanías. El yo suplanta poco a poco al objeto y se hace tema único de contemplación.

En San Agustín conviven las dos intuiciones: la platónica y la cartesiana. El conoce y ama la interioridad, el *Insichsein des Geistes*. Al buscar los fundamentos epistemológicos de la verdad, como Descartes, afirma su pie en el sujeto viviente y pensante, núcleo indestructible de verdades eternas. Pero él no se estanca en el sujeto como en una vía muerta, pues el empuje vital del espíritu le obliga a salir de sí mismo a un reino puro, objetivo, ideal. El espíritu humano, como recipiente de verdades inmortales, reclama otro espíritu originario, fuente de todo lo verdadero.

Vida, certeza y *verdad* se hallan firmemente abrazadas, y por ellas ascenderá el espíritu agustiniano al inmortal seguro. El hombre será rama de apoyo para todo vuelo del pensamiento, como en el espíritu moderno, y el subjetivismo querrá ampararse en las bellas fórmulas de la interioridad agustiniana. Mas el espíritu en San Agustín es regazo ontológico de verdades, ancladas en un reino de esencias puras y de un valor absoluto. La fórmula tan cara al idealismo *In interiore homine habitat veritas* separa a San Agustín del espíritu moderno [50].

Pero ambas tendencias, cartesiana y platónica, unificadas en San Agustín, perdurarán a lo largo de los esfuerzos del pensamiento moderno. Se producirá una disgregación de la síntesis, con detrimento de la filosofía.

La inmersión en el *cogito* cartesiano aumentará la tensión en-

[50] Los idealistas mutilan el pensamiento de San Agustín, sin abarcar los tres momentos de la dialéctica de su interioridad: *aversión* del mundo sensible, *introversión* o descubrimiento del espíritu como sede de verdades eternas y certezas invulnerables, y la *trascendencia* o salto a Dios, fundamento último de las leyes del espíritu humano, luz que alumbra a las conciencias creadas.

Los tres momentos se indican en el célebre texto tomado del libro *De vera religione* XXXIX 72: *noli foras ire, in teipsum redi, transcende et teipsum*.

tre lo espiritual y sensible, latente en la filosofía platónica y agustiniana, y motivará una separación y una desgarradura de los elementos que componen la personalidad del hombre. Pensamiento puro, razón, voluntad, instintos, sentidos, serán los principales residuos de la descomposición, y cada cual se quedará con la parte que más le agrade en el reparto del yo: unos con los sentidos y su forma de percepción, otros con la razón pura, que aplicará al estudio de lo real un matematismo exagerado, y otros con las fuerzas afectivas y vitales. Y surgirán diversas tentativas de explicación del universo, según el predominio dado a la percepción sensible, a la inteligencia pura o a las intuiciones afectivas. Y el nombre de Agustín será traído y llevado con igual razón y sinrazón: intelectualistas y voluntaristas querrán repartirse sus fórmulas.

Descartes comienza su filosofía del pensamiento puro, de la idea clara y distinta, tomando por tipo de conocimiento el matemático y aspirando a una *mathesis universalis* que todo lo reduce a proporciones numéricas, relegando el mundo cualitativo a secundario lugar. Como reacción surgirán las filosofías de carácter voluntarístico, vital, afectivo, cuyas raíces pueden hallarse en la *mens purgata* de San Agustín y de la escuela franciscana, que, pasando por Duns Scoto, Pascal con sus *raisons du coeur,* y la intuición bergsoniana y la filosofía de la acción, de Blondel, llega a nuestros días. La filosofía pragmática, vitalista e intuicionista se enlaza con esta dirección.

Por la riqueza de los motivos filosóficos, que se fundieron en el espíritu agustiniano, se halla ligado a múltiple parentela en la Europa moderna. En todas las familias étnicas del Occidente—latinos, germanos, eslavos—se conservarán títulos de afinidades agustinianas.

Sobre todo, la Europa latina y mediterránea se enlaza mejor con el Doctor de Hipona [51].

Aun las desviaciones del agustinismo—Reforma, ontologismo, jansenismo—pregonan a su modo la pujanza vital del Santo.

Malebranche, que, según el P. Gratry, "ha prestado a la filosofía el inmortal servicio de mostrar la presencia divina en la Razón" [52], realizó a su modo una tarea agustiniana.

Lumen tibi esse non potes, non potes, decía el Doctor africano [53]. Y el francés repite: ¡Oh Sabiduría! Yo no soy la luz para mí mismo, y los cuerpos que me rodean no pueden iluminarme:

[51] Sobre el influjo de San Agustín en la Edad Moderna véase el estudio del P. B. IBEAS *Del Renacimiento a nosotros (trayectoria luminosa de un gran espíritu):* «Acción Española» 6,36 (1933) 566-579. Véase también a E. PRZYWARA en la ya citada obra, de la que he tomado ideas para la redacción de este capítulo.

[52] *El conocimiento de Dios* p.225.

[53] *Serm.* 182,5: PL 38,987.

las inteligencias mismas no contienen en su ser la razón que las hace sabias, ni pueden comunicar esta razón a mi espíritu. Vos sois la Razón universal de los espíritus[54]". Según H. Gouhier, "Malebranche dio a la metafísica el sentido de la espiritualidad, enlazándola con aquella filosofía del espíritu, cuyos primeros temas desarrolló San Agustín"[55].

Pascal es también de los agustinianos. Al ponderar las disonancias de la naturaleza y la necesidad de apoyarse en el propio conocimiento y al dar tanta importancia a los hechos del corazón, recuerda mucho a San Agustín y su fórmula sobre el misterio de las atracciones de la gracia: *Da amante met sentit quod dico*[56].

F. de S. Fenelón (1651-1715) se muestra discípulo del mismo Maestro al "completar simultáneamente lo que Malebranche y Pascal sostienen cada uno por su lado demasiado exclusivamente", lo mismo que cuando demuestra la existencia de Dios por el espectáculo de nuestro espíritu y el análisis de la razón en su *Traité de l'existence et attributs de Dieu*[57].

La misma acogida hace sobre todo a las ideas antropológicas, soteriológicas e historiológicas J. B. Bossuet (1627-1704) en sus libros tan conocidos *De la connaissance de Dieu et de soi même, Traité du libre arbitre* y *Discours sur l'histoire universelle.* También su *Défense de la tradition et des Saints Pères* es muy útil para la inteligencia de San Agustín[58].

Sería también injusto silenciar entre los representantes del espiritualismo francés a Maine de Biran (1776-1824). Su itinerario desde el empirismo y racionalismo hasta el espiritualismo religioso y cristiano lleva impreso el sello del agustinismo. "El nos lleva a San Agustín con su *nosce teipsum*, tomado como base de su ascensión a Dios", dice Sertillanges[59].

El análisis de las tres vidas—animal, racional y espiritual, incluyendo la gracia—esboza una antropología de carácter ascendente que acaba en una *vita in Deo.* El espíritu está metafísicamente abierto a Dios y sólo en relación con El puede desarrollarse y explicarse. He aquí un pasaje de evidente dialéctica agustiniana, tomado de su *Journal:* "Yo en otro tiempo me vi muy

[54] *Méditations chrétiennes,* Prière 6 (París 1928).

[55] Ibid., *Introduction* XXVII. Cf. V. CAPÁNAGA, *El agustinismo de las «Méditations chrétiennes» de Malebranche:* «Revista agustiniana de espiritualidad» n.24 (Calahorra 1966) 313-329; L. BARBEDETTE, *L'influence augustinienne dans la philosophie de Malebranche:* «Revue d'histoire des Religions» 95 (1927) 1.

[56] *Tract. in Ioan.* 26,4: PL 35,1608. Cf. E. PRZYWARA, *Augustinus* p.35ss; V. CAPÁNAGA, *S. Agustín y Pascal, dos genios cristológicos:* «Augustinus» 7 (1962) 315-331.

[57] GRATRY, o.c., p.227.

[58] Obras completas de Bossuet: Lachat, 21 vols. (París 1862-66).

[59] *Le Christianisme et les philosophes* II p.278 (París 1941). Cf. AIMÉ FOREST, *L'augustinisme de M. de Biran:* «Mélanges offerts a E. Gilson», 249-259 (París 1959).

embarazado para concebir cómo el espíritu de verdad podía hallarse en nosotros sin confundirse con él: porque nosotros sentimos que los buenos movimientos no salen de nosotros. Esta comunicación íntima del Espíritu con nuestro espíritu propio, cuando nosotros sabemos llamarlo y prepararle una morada interior, es un hecho psicológico verificable y no solamente de fe: *est un véritable fait psichologique, et non pas de foi seulement* [60].

Esta es una experiencia de Dios operante en nosotros en las acciones más finas de nuestro espíritu, con tal que éste se halle dispuesto a escuchar su voz o a recibir su iluminación. Su método de conocimiento es de purificación interior, y como para San Agustín y Pascal, el término de su itinerario espiritual es cristológico [61].

A la misma escuela de Maine y San Agustín pertenece el oratoriano Alfonso Gratry, quien resume su antropología en la problemática del libro *De quantitate animae*: "quid anima in corpore valeret, quid in seipsa, quid apud Deum" [62]. Son tres mundos los que entran en el ámbito de este cuestionario, donde la doctrina de la iluminación le ha inspirado páginas elocuentes, y el método investigatorio está penetrado de las exigencias de la *mens purgata,* pues la pureza del alma es necesaria para sus elevaciones. En conexión con ella, las reflexiones sobre la conciencia y el sacrificio toman su luz de las palabras agustinianas: *Ad me redeam ubi inveniam quod immolem, ad me redeam, in me inveniam laudis immolationem. Sit ara tua conscientia tua* [63]. El comentario a este pensamiento se ha hecho luz de profunda psicología en Gratry, que también volverá a relucir en Blondel. El sacrificio anima toda la dialéctica ascensiva, hasta llegar al tercer mundo, que es el del reposo: *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora.*

Rosmini, sobre todo en su *Antropología sobrenatural,* sigue de cerca a San Agustín, y descubre la imagen de la Trinidad, reflejada en la estructura del ser racional, captando a Dios como creador de las realidades finitas, iluminador de las inteligencias y moralizador de las mismas. Por idéntico proceso vislumbraba San Agustín a Dios como *initium existendi, ratio cognoscendi et lex amandi* [64].

En España, nuestro profundo pensador, Balmes, admite la sustancia de la doctrina de la iluminación divina en su *Filoso-*

[60] ERNESTO NAVILLE, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées* p.323 (París 1841); A. GRATRY, *Philosophie de la connaissance de l'âme* XV (París 1926).

[61] Sobre M. de Biran puede consultarse P. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophes* II 269-284.

[62] *De quant. anim.* XXXIII 70: PL 32,1073.

[63] *En. in ps.* 49,21: PL 36,578.

[64] *Contra Faust.* XX 7: PL 42,373.

fía fundamental. Allí se propone explicar el maravilloso fenómeno de la unidad de las inteligencias o la existencia de ideas comunes. Todas las inteligencias beben en un manantial común. "No hay razón impersonal propiamente dicha; hay comunidad de la razón, en cuanto a todos los espíritus finitos los ilumina una misma luz: Dios que los ha criado". No basta la razón individual ni una razón colectiva impersonal para fundar la razón común de los hombres: "Si queremos explicar esta unidad, es necesario salir de nosotros y elevarnos a la grande unidad de donde sale todo y a donde se dirige todo". "Más arriba de la inteligencia humana hay otra inteligencia que les sirve de apoyo, que las ilumina dotándolas desde el primer momento de su existencia de las facultades que necesitan para percibir y cerciorarse de lo que perciben". "Así llegamos a una Razón universal origen de todas las razones finitas, fuente de toda verdad, luz de todas las inteligencias, lazo de todos los seres". Como para San Agustín, estas verdades universales son una prueba de la existencia de Dios: "Por mi parte, confieso ingenuamente que no encuentro prueba más sólida, más concluyente, más luminosa de la existencia de Dios que la que se deduce del mundo de las inteligencias" [65].

Estos razonamientos coinciden sustancialmente con los de San Agustín sobre Dios, luz y fuente universal de la verdad.

También entre los pensadores de la raza germánica y sajona cuenta San Agustín con espíritus afines [66]. La filosofía romántica, con su simpatía hacia la Edad Media, se ha asimilado dos motivos agustinianos sobre todo: la inquietud espiritual y la dialéctica de los contrarios.

Hegel elevó el concepto de la polaridad y fuerza impulsora que constantemente renueva la realidad del mundo y de la Historia, conciliando los contrastes. Lo real manifiesta su riqueza y variedad en la dialéctica de los contrarios, en la armonía de la afirmación o "unidad de los momentos opuestos". La dialéctica del pensamiento puro se enlaza con la estructura trinitaria [67]. Ciertamente nos hallamos a distancia inmensa de San Agustín, pero no puede negarse que ciertos motivos hegelianos parecen

[65] *Filosofía fundamental* l.4 c.23-27. Está por hacerse un estudio, que sería interesante, sobre las relaciones de San Agustín con el pensamiento español. Orosio, San Isidoro de Sevilla, Tajón, Beato de Liébana, el abad Sansón, Raimundo Lulio, los místicos franciscanos, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, los escritores de la Orden de San Agustín, Donoso Cortés, dan materia copiosa para este argumento. También se pueden señalar curiosas coincidencias entre San Agustín y R. de Maeztu en la rebusca del espíritu. Para ambos, éste manifiesta su ser en las verdades eternas. Véase su ensayo *La busca del espíritu* («Acción Española» 13,75 [mayo 1935] p.201ss), y V. Capánaga, *San Agustín* (Clásicos Labor, Barcelona 1950) c.13: *S. Agustín y la cultura española* p.321-357.

[66] Sobre la prueba agustiniana de la existencia de Dios en Leibniz véase a J. Hessen, *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis* p.174-9.

[67] Véase a J. Hessen, *Hegels Trinitätslehre* (Freiburg i. B. 1921).

ser una resonancia de los del gran Doctor. Su dialéctica parece un comentario a las palabras de la *Ciudad de Dios:* "Dios ha construido el orden de las edades con una serie de contrastes, como acabada poesía" [68]. También se ha calificado la experiencia de Hegel como una experiencia del Verbo, de la unidad, que, gracias a la función medianera de la razón, se establece entre el fondo eterno del ser y la realidad de la naturaleza y de la Historia [69].

Conviene recordar igualmente en este lugar a los partidarios de la prueba agustiniana de la existencia de Dios mencionados anteriormente, porque dicha prueba descansa en una concepción metafísica del Creador y de la criatura. A los citados se puede sumar a Switalski, con su doctrina noética, apoyada en la existencia de una Verdad primera, de una Conciencia absoluta, en que deben anclarse todos los valores [70]. La doctrina iluminista es un *a priori teológico,* necesario para explicar las normas axiológicas, independientes de todo relativismo y subjetivismo.

Idéntica tendencia se registra en algunos neokantianos y partidarios de la filosofía de los valores, enemigos de todo psicologismo y subjetivismo. Lo verdadero, lo bello, lo bueno y lo santo son valores ideales, supuestos necesarios comunes y eternos de todo trabajo cultural, y como independientes de todo tiempo y espacio, y aun de toda conciencia finita, reclaman un espíritu absoluto. Max Scheler ha eleborado un sistema de percepción de los valores de fuerte entonación agustiniana. Según él, la correlación entre el acto y el objeto y el carácter de las ideas y de los valores absolutos supone necesariamente una Conciencia absoluta que piensa y ama y es áncora del orden ideal [71].

Inglaterra nos ha regalado uno de los espíritus más afines al gran Doctor de la Iglesia. He nombrado a Newman, tan hermano en el alma del autor de las *Confesiones.* Una sentencia antidonatista, resonando en su conciencia, le puso en el camino de Roma. Las palabras que sirven de lema a su *Apología,* e incisas en su tumba, *Ex umbris et imaginibus in Veritatem,* traducen bien el itinerario espiritual de ambos. De las sombras e imágenes, a la Verdad; esto tiene ya un fuerte sabor platónico y agustiniano. La experiencia agustiniana de la luz interior de Newman, temperamento práctico y moralista, abarca, sobre todo, las normas de la moral, la audición de la voz de Dios, testimo-

[68] *De civ. Dei* XII 18: PL 41,332.
[69] L. BRUNGSWIGG, *Le progrès de la conscience* 11,413. Cit. por GUITTON, o.c., p.323.
[70] *Probleme der Erkenntnis* (München 1923); E. PRZYWARA, *Ringen der Gegenwart* 11,786-7; J. HESSEN, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus* (Freiburg i. B.); *Metaphysik der Erkenntnis* p.179-185.
[71] Véase a J. HESSEN, *Metaphysik der Erkenntnis* p.189.

nio de un legislador supremo que gobierna las conciencias. El *ordo moralis* es una prueba de la existencia de Dios.

Pero en la intimidad de la plegaria es donde quizá mejor se refleja la semejanza viva entre San Agustín y el gran convertido inglés[72].

La misma *teoría de la realización* expuesta en *Grammar of Assent,* según la cual la actividad noética del espíritu debe completarse y ensancharse con la acción y por la acción, halla en el pensador africano fórmulas como ésta: *cognita facere et faciendo cognoscere, quia perfectius cognoscuntur cum fiunt*[73].

La acción pertenece al proceso integral del conocimiento, pues con ella logra el espíritu ampliar la propia esfera vital, haciéndose espejo del universo.

También la conciencia personal e individual, como para el autor de las *Confesiones,* es para Newman grandioso teatro de la acción de la Providencia. En resumen, con razón este espíritu tan aristocrático del siglo XIX ha sido llamado por O. Karrer "der Augustinus der Neuzeit": el Agustín de nuestro tiempo[74].

Pasando al mundo eslavo se advierten también las huellas del agustinismo. La Iglesia oriental y sus pensadores religiosos se hallan penetrados de espíritu platónico, pues, como dice el fundador de la filosofía religiosa rusa, I. Kirewski, "en el método que caracteriza el pensamiento platónico, los procesos intelectuales se presentan en forma más completa, más integral, y la actividad especulativa es más rica en color y armonía"[75].

El espíritu platónico propende a ver el mundo al resplandor de las ideas ejemplares, como teofanía y revelación de Dios. Dígase lo mismo de la Historia. Sirvan de ejemplo dos pensadores contemporáneos: W. Soloviev, llamado el "Newman ruso", y N. Berdiaeff, ambos nutridos con el espíritu de la *Ciudad de Dios.* Contra la concepción marxista de la Historia, el curso de la humanidad es un teatro de fuerzas espirituales y divinas, esto es, una revelación de Dios o una Cristofanía. A pesar de todas las catástrofes, la Historia es esencialmente religiosa. Toda cultura es reveladora de Dios, y la naturaleza humana, cristocéntrica. La desgracia y el gran pecado del Occidente y su cultura consisten en haberse rebelado contra Dios, centro absoluto de reposo. Sólo la vuelta al Dios-Hombre puede devolvernos el reposo de

[72] Véase a PRZYWARA, *Newmansche Seelentypus in der Kontinuität katholischer Aszese und Mystik. Ringen der Gegenwart* II 845-871 (Augsburg 1929).

[73] *En. in ps. 118,* serm. 17,7: PL 37,1550.

[74] *Gott in uns. Die Mystique der Neuzeit.* p.219 (München). Cf. J. GUITTON: *Parallèle de S. Augustin et Newman:* «Augustinus Magister» II 1105-1109.

[75] Cit. por A. BARON en *Un théologien laïc russe au XIX siècle, Alexis Khomiakov* p.34 (Roma 1940).

la paz perdida. Cristo es la categoría de unidad total, porque es el cosmos divinizado. Tal es el pensamiento de Soloviev [76].

También Berdiaeff, como San Agustín, estrecha la conexión entre la Cristología y antropología. "La Cristología es la única verdadera antropología", dice en un profundo libro [77].

La crítica de Berdiaeff sobre el humanismo y la decadencia del hombre moderno da una sorprendente actualidad a la polémica antipelagiana de San Agustín y su tesis. Cristo es el gran soporte de la humanidad y del humanismo. Cuando El se va, todo se va. El caos del espíritu moderno demuestra hasta qué punto nos es necesario el apoyo de Cristo y su fuerza de redención para no caer bajo la tiranía de las fuerzas antidivinas que submueven el mundo.

Esta manera religiosa, cristológica, de concebir el mundo y la Historia, propia de todos los grandes pensadores rusos, sin excluir a Dostoievski, nos recuerda a San Agustín, que ha sido llamado con razón "el Patrón espiritual del siglo XX". Sin duda, él es el espíritu más rico del Occidente cristiano, el de mayor complejidad de temas y experiencias. No se explica de otra manera su parentela sagrada con tantas almas de tan diversa índole y tan distantes en el tiempo, en el espacio y en la cultura.

7. En nuestro tiempo

Los temas de cada época y las preocupaciones de cada raza hallan en el Doctor africano profundas resonancias. Para todos tiene una palabra luminosa y acento conmovedor [78]. Apenas surge una idea o tendencia nueva en las ciencias del espíritu que no halle en San Agustín atisbos o adivinaciones geniales. Ayer se verificaba esto con la fenomenología de Husserl, cuya doctrina sobre la "Wesenschau" o intuición esencial ofrece analogías con la intuición de las verdades eternas de San Agustín. Hoy se repite lo mismo con la nueva orientación filosófica de Heidegger o con la filosofía de la acción de Blondel, el cual se escuda con la autoridad del Santo, "porque él ha sido para el pensamiento cristiano el principio interno y permanente de continuidad" [79].

[76] A Soloviev lo considera PRZYWARA «el clásico del agustinismo de la Historia como teofanía» (*Augustinus* p.29).

[77] *Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen* p.79. Deutsch von R. WALTER (Tübingen 1927).

[78] Sobre la actualidad de San Agustín véase J. HESSEN, *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart 1924); PRZYWARA, o.c.; V. CAPÁNAGA, *S. Agustín y la espiritualidad moderna:* «Revista de Espiritualidad» XIV (1955) 156-169.

[79] BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes: Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Saint Augustin.* Contiene los estudios siguientes sobre el último: *L'Unité originale et la vie permanente de la doctrine philosophique* 143-191. *Les resources latentes de la doctrine augustinienne* 192-222. *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne* 223-235 (París 1966, Aubier Montaigne).

Antes he mencionado, hablando de Newman, una idea que es también capital en la filosofía de Blondel: lo real en su entera plenitud no se asimila por conceptos abstractos, sino reclama la acción, la práctica, el contacto íntimo de las vivencias. Lo abstracto y puramente nocional es, según él, como un museo escolar donde, con pretexto de lección de cosas, se exhibe el campo de trigo por medio de unas pajuelas secas, pegadas a un cartón, al lado de otras muestras de objetos muertos. En cambio, por el concepto real queremos la presencia viva, la unión verdaderamente asimiladora, dejando todas las representaciones e imágenes lejanas.

San Agustín es un maestro "en el realismo experimental y espiritual". Por temperamento, por decisión, *realiza* más que conceptualiza sus propias doctrinas, sin esclavizarse a los contornos ficticios, a los soportes lógicos, que tantos toman por el contenido y plenitud de la misma verdad, no siendo más que un esquema y esqueleto. "La filosofía agustiniana es una doctrina al aire libre, con su atmósfera espiritual, su ciencia pletórica de vida, que puede siempre rejuvenecerse sin comprometer su profunda identidad ni desprenderse de su íntima armadura" [80].

Para San Agustín, como para Blondel, la verdad no es escolástica, sino vital; su escuela es la vida. La dialéctica platónica, por ejemplo, la vivió íntimamente como escala de ascensión a Dios, haciéndola historia de su alma, itinerario de su pensamiento movido por el amor.

Como pensador viviente, todo lo abarca con la plenitud de su personalidad. Por eso "en la historia de las ideas su mérito esencial y aun único en verdad es el de haber abarcado con su esfuerzo una explicación y una realización de todo lo que el catolicismo desarrolla, como metafísica, historia, psicología, ascética y mística, y todo con una ley de homogeneidad intelectual; y dejando a estos diversos elementos su carácter propio, con todo, les confiere una coherencia formalmente suficiente para incorporarlos al organismo de su pensamiento. En este sentido es verdaderamente San Agustín, respetando los méritos de Justino el Filósofo, *vraiment le Père de la philosophie chrétienne,* en el sentido técnico y legítimo que implica esta expresión, pues nos ha suministrado el principio sintético, que entraña inmensas posibilidades de renovación y desarrollo" [81].

Blondel ve en San Agustín una fuente perenne de energías fecundas y suscribe el pensamiento del P. Portalié: "Siempre que el pensamiento cristiano se aleja de San Agustín se debilita

[80] Ibid., 148.
[81] Ibid., 180.

y languidece; siempre que vuelve a él, se enciende con nueva llama y brío" [82].

El filósofo francés ha incorporado bellas fórmulas agustinianas a su pensamiento; v.gr., sobre la inquietud humana, sobre el movimiento del espíritu hacia la luz y el amor divino, sobre el tiempo y la duración, sobre la conexión de la naturaleza y orden sobrenatural, sobre el proceso de la formación del ser espiritual, sobre la percepción concreta y existencial de la humanidad, herida y rescatada, que para él es el más preciado tesoro y depósito de la filosofía cristiana, en vivo contraste con la insufrible fatuidad de la ciencia racionalista.

Otro pensador de nuestros días, Pedro Wust, convertido del kantismo y autor de obras muy originales y profundas, como *La resurrección de la metafísica* y *La Dialéctica del espíritu,* pide la vuelta a San Agustín y a los maestros de la escuela franciscana.

"La alta escolástica, sin la base mental de la escuela franciscano-agustiniana, no se concibe" [83]. Pecado grave del Renacimiento fue construir una filosofía de la que se desterró el espíritu franciscano-agustiniano del amor. El antiplatonismo y antiagustinismo califica la filosofía moderna, que es una filosofía *sine unctione.* Y esta terrible ausencia equivale a falta de sustancia metafísica. El agustinismo exige en el discurso humano una actitud amorosa frente al reino del ser *(Seinsliebeshaltung).*

Los mejores discípulos de San Agustín y de su escuela son grandes amantes, abrasados por un férvido anhelo de vida, y todo lo contemplan en una atmósfera de pasión. Lo que se llama ahora "frialdad del conocimiento", ellos lo condenarían como una horrenda mutilación del hombre, que no es escueta inteligencia, sino un ser movido por razones y emociones. La pasión y el entusiasmo por la verdad no deben faltar en el verdadero pensador.

P. Wust considera también como un tema de actualidad la metafísica del conocimiento o doctrina agustiniana de la iluminación, cuyo abandono es el principio de la secularización del espíritu y de la cultura moderna.

Con el fin de cerrar el paso al panteísmo y de no suprimir las barreras entre lo natural y lo sobrenatural, se ha abandonado casi totalmente esta doctrina de la iluminación o concurso divino en los actos superiores del espíritu, alimentada con la profunda

[82] Ibid., 153. Blondel halla en la doctrina agustiniana dos elementos muy unidos: «De una parte, una armadura intelectual, análisis sutiles y densos, una trama lógica, una necesidad incesante de claridad y un esfuerzo ordinariamente feliz hacia la inteligibilidad, la más satisfactoria para un espíritu inmensamente perspicaz y agudo. De otra, un esfuerzo—un *elan*—que domina todo detalle y empuja al alma entera más allá de las regiones en que la dialéctica, por muy vivaz y rápida que sea, no parece sino un esqueleto árido e inerte» (ibid., p.194).

[83] *Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit,* en la revista «Wissenschaft und Weisheit» 1,1 (1934) p.3.

intuición de los genios más creadores. Quisiera poner de relieve con toda energía que precisamente aquí se ha iniciado el proceso, no sólo de una desconsagración del conocimiento superior, sino también de la secularización de la cultura en general. Aquí se comienza la contienda sobre el tema de la frialdad del conocimiento, olvidando que ésta no debe confundirse con la consabida fría indiferencia a los valores, propia del positivismo; antes bien, esa impasibilidad cognoscitiva es el grado supremo de la sabiduría, es decir, el grado supremo del amor espiritual a los valores, la más limpia y fina serenidad y consagración del alma[84].

He aquí la alta misión que, según P. Wust, corresponde a la escuela agustiniano-franciscana: nueva consagración y santificación de la filosofía por el amor.

Las mismas ideas sustenta otro pensador: el P. León Veuthey, O. M. Conv., en un estudio encabezado *Augustinismus und Aristotelismus*[85]. "Siendo la Historia maestra de la sabiduría, a ella acudimos para preparar el programa del porvenir. Es, pues, natural preguntar cuál ha sido el fundamento de la fecundidad y de la grandeza del aristotelismo y cuál la causa de su decadencia posterior. Y la Historia muestra y responde que su máxima grandeza se debe a la síntesis del agustinismo y aristotelismo, y la decadencia sobrevino con el abandono del espíritu agustiniano concreto y el predominio del espíritu aristotélico abstracto, que debía llevar a la pura verbosidad. He aquí, pues, el programa de renovación de la filosofía: la vuelta al espíritu concreto del agustinismo, pero sin renunciar al espíritu aristotélico. Se debe buscar la armonía de ambos espíritus y no un mero eclecticismo. Y el espíritu agustiniano es la expresión de lo concreto, intuitivo y afectivo del hombre, así como el aristotelismo es la tendencia a lo abstracto, discursivo y racional. El hombre completo debe abarcar ambas cosas. Tal mensaje aporta hoy la escuela franciscana: es espíritu concreto, intuitivo y efectivo"[86].

[84] BENDISCIOLI, *Romanesimo e germanesimo;* P. WUST, *La crisi dell'uomo occidentale* p.315-6 (Brescia 1933). Véase también a I. ALCORTA ECHEVERRÍA, *Peter Wust, filósofo espiritualista de nuestro tiempo* (Bilbao 1965).
[85] *Wissenschaft u. Weisheit* 4 IV (1937) 211-215.
[86] L.c., p.213.

XV

EL MENSAJE ACTUAL DE SAN AGUSTIN

1. Hombre moderno y antimoderno

He aquí la aspiración de un grupo selecto de pensadores de nuestro tiempo: el retorno a San Agustín. Y con ella cerramos también las páginas introductorias a la versión de sus obras, que hoy presenta a los lectores españoles la Biblioteca de Autores Cristianos.

Va siendo ya un tópico llamar a San Agustín hombre moderno y aun el primer hombre moderno. Filósofos de cultura, como Siebeck, Windelband y Harnack, le han honrado con este epíteto [1]. ¿Y por qué San Agustín es el primer hombre moderno, a pesar de pertenecer al ocaso de la antigüedad, de la que fue excepcional testigo?

Un motivo—el principal sin duda—es el influjo del Santo en el nacimiento de la modernidad, entendiendo por ésta el complejo movimiento cultural que se inició en las postrimerías del siglo XV y llega hasta nosotros.

Aquel movimiento en su origen y desarrollo recibió el impulso de tres factores: el renacentista o literario, el filosófico y el religioso.

Tres nombres lo encarnan—Petrarca, Descartes y Lutero—, y ninguno de los tres fue ajeno a la atracción del Obispo de Hipona.

Sobre el influjo de San Agustín en el primero existe bastante bibliografía [2]. Las *Confesiones,* sobre todo, imprimieron en Petrarca una huella indeleble.

Conocemos sobre este punto no sólo su *Secretum meum,* remedo del mencionado libro, donde dialogan el poeta y el Doctor de la Gracia, sino también una bella anécdota de la subida al monte Ventoso, en la Provenza, el día 26 de abril de 1336.

Unos años antes, el agustino P. Dionisio de Borgo San Sepolcro le había regalado un ejemplar de las *Confesiones,* que leía continuamente y llevó consigo en su excursión alpinista para solaz de su viaje. En la cima del monte, antes de esparcir el

[1] Cf. a J. Hessen, *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart.*

[2] Véase la *Bibliografía* de este volumen. Menciono aquí a P. Gerosa, *L'umanesimo agostiniano del Petrarca.* Parte I: *Influenza psicologica:* Didaskaleion III (1925) 65-113. Parte II: *L'influenza dottrinale,* ibid., VII (1929) 1,127-148.

ánimo por el espléndido panorama que se desplegaba ante sus ojos, abrió al azar el libro agustiniano y leyó estas palabras: "Y suben los hombres a admirar la soberana alteza de las montañas, y el vasto oleaje del mar, y las arrebatadas caídas de los ríos, y la anchura del océano, y los giros y rodeos de las estrellas, y dejan de entrar en sí mismos"[3].

Es muy curioso el pasaje leído por el alpinista del Ventoso, por referirse al tema de la subjetividad o intimidad, considerada como rasgo específico del hombre moderno. Canta allí San Agustín la inmensa capacidad de asimilación que posee el espíritu, pues todo lo convierte en sustancia propia, en espectáculo interior.

La memoria es museo universal del mundo, donde se manifiesta la potencia creadora o recreadora del hombre. Subyace aquí una grave tentación, a la que en parte cedió Petrarca, y nos traerá más tarde la interioridad romántica, para hacer del *yo* el centro del universo, sumiso únicamente a las leyes gravitatorias del puro sujeto. "El romanticismo encuentra su labor y satisfacción en dar forma artística a la pura intimidad, en hacer de la intimidad del hombre una obra de arte y gozar en ella de sí mismo"[4]. El poder artístico se emancipa de las leyes superiores y crea para su propio solaz "la ilusión de una subjetividad soberana" y la teoría del genio omnipotente, sobre todo del poeta, que recrea el universo y lo viste de una luz de milagro.

También Descartes, considerado como artífice de la modernidad, arrimó su ascua a esta tendencia subjetivista. Sordo a las voces de la tradición y de la historia, a los grandes pensamientos metafísicos del medievo, el racionalismo cartesiano excluye de la ciencia todo cuanto no sea reductible a una idea clara y distinta, al rigor de una demostración geométrica. Su punto de partida es la duda universal, y su tabla de salvación la certeza del hecho íntimo del pensamiento: *Yo pienso, luego existo.*

Esta tabla última de certezas habíala asido igualmente San Agustín, dando a la experiencia interior la primacía. Hay mucho oleaje de opiniones, que azotan al espíritu, pero también una roca firme de vivencias, que resisten a todo asalto destructor. "Justamente con respecto al problema de la subjetividad se le ha llamado, no sin exageración de los términos, el primer hombre moderno. De hecho, con su doctrina de la autocertidumbre de la conciencia puso la base para la evolución de los milenios posteriores. La ingente fuerza de la nueva vida religiosa en este hombre, perteneciente aún en muchos aspectos a la antigüedad, da

[3] *Conf.* X 8.
[4] R. EUCKEN, *Los grandes pensadores* p.530.

plena expresión al gran cambio en este punto, adelantándose en toda la Edad Media y en doce siglos al famoso principio de Descartes" [5].

Mas dentro de esta afinidad espiritual entre los dos pensadores, están ambos separados por irreconciliables divergencias. Sobre todo, el racionalismo cartesiano no estimó bastante la jerarquía de los saberes, que en San Agustín se expresa en forma trinitaria: *credere, intelligere, sapere.* Los tres tipos ordenados del saber corresponden a tres planos de inteligibilidad de lo real. Por la grada de la fe, y pasando por la inteligencia, asciende el hombre al conocimiento de las causas últimas y a la posesión fruitiva de la verdad. Pero el cartesianismo, seducido por las tendencias intelectualistas de su época y por el señuelo de una ciencia perfecta, se quedó sólo con el *intelligere,* con el saber sin sabor de la razón pura. Se renunció a la riqueza concreta de lo real, se mutiló el universo en su aspecto cualitativo y se hizo tabla rasa de la Historia. Hija del puro cartesianismo es la frase desdeñosa de Malebranche, según el cual, Adán no necesitó de la Historia para poseer la perfecta sabiduría. Justamente otro filósofo genial, J. B. Vico, que también pertenece por su espíritu a la familia agustiniana, reaccionó contra el sistema de Descartes, realzando el valor de la vida de la sociedad humana y de la historia de la civilización [6].

También para San Agustín la Historia es un mundo inteligible, lleno de interés, como teatro de la epifanía del Señor y de la epifanía del hombre, por ser obra de los dos amores. El cristianismo no es una religión abstracta, sino una gran revelación histórica y el quicio mismo de la Historia.

Finalmente, en San Agustín se ha visto una fuerza impulsiva de la Reforma. "La Reforma—dice Eucken—se ha apoyado en San Agustín en lo fundamental" [7]. La frase es ambigua y reformable. Lutero pretendió reforzar la interioridad religiosa de los cristianos, desligándola de todo vínculo externo, autoridad, Iglesia, sacramento, imagen, etc. La vida debe vivirse en relación inmediata con Dios, sin intermediarios que la enfríen. Y pues aquí hablamos de la intimidad como rasgo del hombre moderno, cuando se pretende conocer la relación entre San Agustín y Lutero conviene aludir a la doctrina del alma como imagen de Dios. ¿Cómo quedó la imagen de Dios después del pecado según el santo Doctor? ¿Y cómo según Lutero?

[5] H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* p.140 (Madrid 1946).

[6] Cf. Silvio Vismara, O. S. B., *La storia in Sto. Agostino e in G. B. Vico.* en «Sto. Agostino». Publicaz. comm. del XV centenario della sua morte (Milano 1931).

[7] O.c., p.292

Puede señalarse como rasgo esencial del protestantismo su aversión a toda imagen, sin duda por su función medianera entre la criatura y el Creador.

Al contrario, rasgo propio del agustinismo es la veneración y uso de la imagen como vínculo conexivo con el divino ejemplar. Y ya se sabe que el ejemplarismo es la divina escala del amor peregrinante en San Agustín. Y también una de las fuerzas creadoras de su intimidad, de inmensos horizontes.

El protestantismo admite una corrupción total de la naturaleza humana, es decir, una desfiguración completa del semblante de Dios en el espíritu; anula el principio de la analogía y la capacidad de la razón para subir de los efectos al Creador con un conocimiento racional.

El agustinismo contradice y refuta todas esas aserciones. El clama con confianza: *In similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua Creatorem agnoscamus*[8].

Busquemos a Dios en su imagen: reconozcamos en su imagen al Creador. San Agustín puede llamarse el filósofo cristiano de la imagen de Dios por el ahínco con que la indagó en sus libros sobre la Trinidad. Al pesimismo calvinista del *finitum incapax infiniti,* él, intérprete de una metafísica optimista contra los seguidores de Manés, opone su doctrina sobre la dignidad del alma humana como *capax Dei,* sello de su grandeza. Y la divina capacidad se enriquece efectivamente con Dios por la justificación, que es una divina semejanza ontológica y no imputativa ni ficticia. Tampoco la interioridad agustiniana rechaza ningún medio externo, ni la sumisión a una jerarquía superior, ni el valor de los sacramentos, ni el culto de las imágenes vivientes de Dios, que se llaman los santos; ni el amor y obediencia a la madre Iglesia, la cual ampara y facilita la unión con lo divino. Con la mediación primera y fontal de Cristo se compaginan otros tipos de mediaciones secundarias, que realzan a aquélla.

Así pueden señalarse oposiciones entre el maestro de la fe católica y los que falsamente quieren pasar por discípulos suyos.

2. "Ubi inveni veritatem"

En conclusión: si San Agustín, por la riqueza de su interioridad y por haber favorecido las iniciativas individualistas de los promotores de la Edad Moderna—Petrarca, Descartes y Lutero—, puede llamarse hombre moderno, también es verdad que por su espíritu se halla muy distanciado de ellos. El no proclama el culto

[8] *Tr. in Io. Ev.* 23 n.10: PL 35,1589.

de una individualidad cesárea y potente, sino humilde y sierva de la Iglesia.

Ni su interioridad es romántica, o racionalista, o luterana, desavenida con lo externo. En lo interior del hombre habita la verdad, y este dichoso hospedaje ha estimulado su dialéctica introspectiva en busca de una luz superior que alumbra a todo hombre que viene a este mundo. La conexión de la razón humana con la de Dios sirve de fundamento a la metafísica agustiniana del espíritu. En lo interior se vislumbra un misterio inefable, meta sublime de todo conocimiento: la Trinidad. En nuestra alma, como imagen de Dios, brilla una trinidad o una mente que es raíz primordial de la vida íntima, y un fruto o prole de la mente *(verbum mentis)* que nos da un lejano barrunto del Verbo de Dios, y un amor que procede de ambos, de la mente y del verbo, y a la vez los vincula, porque el amor une a la mente con su concepto o verbo.

Aludiendo a esta doctrina, de la que ha hecho pábulo la mística católica, sobre todo la medieval, dijo Matilde de Magdeburgo: "Alma, tú eres trinitaria en ti misma; tú puedes ser muy bien la imagen de Dios" [9].

Tales son las grandes riquezas de la interioridad católica y agustiniana. La psicología, ontología, teología y mística se enlazan para ventear las huellas del *Deus interior intimo meo et superior summo meo* de las *Confesiones* [10].

Grave pecado de la moderna interioridad ha sido el disociar la altura de la profundidad en la dialéctica del sondeo espiritual. Para San Agustín, peregrino de grandes alturas y profundidades, descender a lo íntimo es subir, o una operación de trascendencia. Cuanto más profundiza y desciende, tanto más asciende, porque ascenso y descenso, excelsitud y hondura, humildad y exaltación, expresan conceptos y movimientos equivalentes en las rutas del mundo interior. Esto es, San Agustín combina con el precepto de la introversión, *in teipsum redi,* el salto de la trascendencia, *transcende te ipsum* [11].

Y con esto señalamos el mensaje actual de San Agustín. El es un hombre moderno sin duda: la copiosa bibliografía que damos lleva la mira puesta en demostrar el interés que despierta el contacto con su espíritu en nuestros contemporáneos y la riqueza y complejidad de su problemática. ¿El es tal vez el primer hombre moderno? Pues igualmente es el hombre antimoderno, porque diagnostica y cura muy graves enfermedades y

[9] *Das flissende Licht der Gottheit:* Deutsche Mystiker II p.76, Kempten.
[10] *Conf.* III 6.
[11] *De vera religione* LII 72.

extravíos de nuestra época, sobre todo su despótica subjetividad. El hombre ha sondeado las terribles profundidades del espíritu, ese abismo peligroso donde tantas cabezas se desvanecen. Hay dos caídas igualmente temibles para el hombre: la una en lo exterior, que lo animaliza y degrada; la otra en lo interno, que lo deforma y encarcela. La primera se llama materialismo; la segunda, estoicismo, pelagianismo, idealismo. Las dos caídas deben expiarse en el reino de la cultura, y la forma más trágica de expiación consiste en perder el sentido de la existencia misma y de la vida.

Sobre el pelagianismo actual escribe P. Wust: "En realidad, la doctrina pelagiana sobre el ser del hombre es el mal fundamental, no sólo de la filosofía moderna, sino también principalmente de la cultura moderna. En ella está el principio del proceso que nosotros calificamos como la profanación del conocimiento, llevada a cabo por la destrucción de la metafísica y de la mística. En ella vemos nosotros el punto de arranque para la incontrastable y progresiva secularización de la cultura de Occidente [12].

En San Agustín abunda una subjetividad vigorosísima, una riqueza de motivos y experiencias de orden natural y sobrenatural, un ardor y movilidad, un dinamismo interior tan potente, que muy pocos pueden emparejarse con él. Pero si la subjetividad o la interioridad tanto le aproxima al hombre moderno, él supo combinar con ella un espíritu objetivo, platónico, abierto a los esplendores de la verdad, a todas las jerarquías del ser. Todo el orbe ontológico y el de la historia brillan en el espejo de sus ojos. Y ésta es una gran lección para el hombre actual, intoxicado por el subjetivismo. San Agustín no tiene pánico a lo trascendente y heterónomo, pues su espíritu, finito y exhausto, le ha obligado a salir de sí, al salto de la trascendencia, para abrazarse a otro Espíritu infinito, el *Deus semper maior,* puerto de descanso de sus rumbeos y aspiraciones.

Hoy se pregona "el humanismo interior" de Plotino como un remedio para curarnos de los males que está produciendo la técnica actual, arrojando al hombre de su íntima esfera, donde se logran los más altos valores [13]. Es la caída en lo exterior que San Agustín denunció tan certeramente, como vinculado al abandono de lo trascendente. Por eso, con mejor razón que el de Plotino, el humanismo interior agustiniano es la receta válida contra los efectos insanos de la técnica y de la dispersión actual. El humanismo interior de San Agustín se alimenta de la *veritas*

[12] *Dialektik des Geistes* 351 (Augsburg 1928).
[13] Cf. PIETRO PRINI, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore* (Roma 1968).

en su más excelso y complejo sentido. Y su logro pide como condición esencial el vuelo de la trascendencia.

Ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum meum [14]: he aquí el hallazgo del agustinismo. En lo íntimo del *yo* halla las verdades eternas, que le guían a lo absoluto. La más profunda psicología le lleva a la ontología más sublime. San Agustín aspira al conocimiento objetivo de la verdad con todo el peso del alma, con todas las potencias jerárquicamente ordenadas por el amor. Pues también la buena voluntad es una fuerza que lleva a la sabiduría.

"En lo exterior, diferente cosa son los pies, las escalas y las alas. Mas en lo íntimo, pies, escalas y plumas son los afectos de la buena voluntad. Con ellos caminemos, con ellos subamos, con ellos volemos" [15].

En el amor se cifra el empuje vital del hombre concreto y él guía río arriba de todas las mudanzas a los manantiales del ser.

Esta sed de lo absoluto que le impulsa a buscar a Dios en todos los vestigios del mundo finito; esta apetencia del ser puro, del ser esencial, que rebasa toda medida y colma el vacío del hombre interior; este empuje totalitario que moviliza las fuerzas humanas para buscar la Verdad, en que se cifra todo bien; esta ordenación jerárquica de las potencias para continuas y difíciles ascensiones, dan el mensaje que San Agustín ofrece al hombre moderno, víctima de triste anarquía interior.

El más profundo clamor, la pasión más sincera y santa de San Agustín se condensa en estas palabras:

Est illud simplex quaero, Est verum quaero, Est germanum quaero. Est quod est in illa Ierusalem, sponsa Domini mei; ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens, sed manens, qui nec hesterno praeceditur, nec crastino impellitur [16]. Yo quiero el ser perfecto; yo quiero el ser verdadero; yo quiero el ser puro; yo quiero aquel ser que está en la Jerusalén celeste, esposa de mi Señor; allí no habrá muerte, ni mudanza, ni días transitorios, sino una perpetua eternidad, que no es devorada ni empujada por la sucesión de los tiempos.

Todo San Agustín arde en esas palabras, programa de su dramática peregrinación de hombre, de pensador y de santo.

[14] *Conf.* X 24.
[15] *En. in ps. 38* 2: PL 36,418.
[16] *En. in ps. 38* 7: PL 36,419.

VIDA DE SAN AGUSTIN

San Posidio, primer biógrafo de San Agustín

Sanctus frater et coepiscopus meus Possidius[1].

Ese es San Posidio: un santo hermano de San Agustín, ligado a él no sólo con el vínculo de la más antigua biografía, sino también por una amistad ejemplar, sostenida a lo largo de cuarenta años de comunicaciones, de luchas y victorias comunes.

En otra carta dice también: *Hic Sanctus frater et collega noster, Possidius, in quo nostram non parvam praesentiam invenies*[2]. "Este santo hermano y amigo mío, Posidio, en quien hallarás mi propio bastante expresivo retrato".

¿Qué significa esta común presencia o retrato de que nos habla el Santo?

La expresión está inspirada en el *alter ego,* con que los antiguos ponderaban la intimidad de las relaciones amistosas. Posidio es el *alter ego* de San Agustín, uno de los satélites mayores de su espíritu.

San Agustín, de finísimos sentimientos para la amistad, aludía, sin duda, a amigos como su biógrafo cuando escribió:

"Yo me arrojo todo entero gustosamente en el corazón de los amigos, sobre todo cuando me abruma la fatiga de los escándalos del siglo, y en ellos descanso con tranquilo abandono. Porque siento que allí vive Dios, donde con plena seguridad me lanzo, y está mi reposo cierto. Pues cuando hallo a un hombre que, abrasado de cristiana caridad, se mantiene unido a mí con amistad firme, todo cuanto le confío de mis propósitos y pensamientos no se lo confío a un hombre, sino a Aquel que mora en él, para que sea tal. Porque *Dios es caridad, y quien permanece en la caridad, en Dios permanece y Dios en él* (1 Io 4,16)"[3].

No se conoce el origen de la amistad sellada entre ambos, pero fue uno de los primeros religiosos que abrazaron la vida común en Hipona y el que nos conservó los recuerdos y secretos de su gran amigo. Sin duda fue africano, y probablemente de Calama o Guelma, cuya sede episcopal ocupó durante muchos años. Con Alipio, Severo y Evodio perteneció al círculo más íntimo de los atraídos por el prestigio y la fuerza de simpatía de San Agustín, y convivió con él en el monasterio de Hipona,

[1] *Epist.* 104,1: PL 33,388.
[2] *Epist.* 101,1: PL 33,368.
[3] *Epist.* 73,10: PL 33,249-250.

formándose en su escuela de santidad. Aquel monasterio fue un plantel de obispos aguerridos, cuyo recuerdo perdura en estas palabras del Santo: "Yo os confieso delante del Señor, que escruta el fondo de mi alma y es testigo de lo que digo, que desde que me consagré a su servicio, así como difícilmente he hallado hombres mejores que los formados en los monasterios, tampoco he visto peores que los que cayeron allí. Y si nos entristecen algunas escorias, también tenemos el consuelo de hallar muchas piedras preciosas" [4].

Posidio es una de las perlas preciosas, cuajadas con el espíritu más elevado y puro de los monasterios agustinianos. Brillaba por su cultura y santidad, cuando hacia 397 salió del convento de San Agustín para suceder a Megalio en la sede episcopal de Guelma. Del mismo monasterio salieron Alipio para la sede de Tagaste, Profuturo para la de Cirta, Evodio para la de Uzalis, Severo para la de Milevi, Urbano para Sicca Veneria, Peregrino para la de Thena, Bonifacio para la de Catagua. Todos ellos fueron brazos de San Agustín en las campañas por la defensa de la Iglesia.

Posidio fundó en Guelma un monasterio de religiosos para vivir con ellos en vida común, lo mismo que en Hipona y Tagaste.

El celo episcopal lo entendía al estilo de San Agustín: como de soldado de guardia de la *Ciudad de Dios*. El obispo debe ser todo ojos, todo oídos y todo manos para vigilar y pelear por Cristo. Se enfrentó con los mismos grandes enemigos con que luchó San Agustín: el donatismo, el paganismo, el pelagianismo.

Obispo de la secta donatista en Guelma era Crispín, y Posidio, heredero del espíritu irénico de su maestro, trabajó incansablemente por la paz y la unidad de la Iglesia. En Hipona se había adiestrado en el manejo de las armas combativas para la polémica antidonatista. Era de los obispos que "habían salido del monasterio y *andaban predicando lo que habían aprendido allí*". Hipona era la regia armería de todos los grandes combatientes en la campaña de la paz. Y una de las armas que San Agustín manejó con una maestría insuperable era la controversia pública. Había que buscar al enemigo y provocarlo a lucha abierta en parlamento público para que todos juzgasen. El Obispo de Hipona, que tenía ya conquistada fama de terrible luchador cuerpo a cuerpo, fue el que provocó la controversia entre los dos obispos de Guelma. Era el año 404. Pero el donatista se encogió con aquel orgullo y aire de superioridad con que trataban a los pertenecientes a la Comunión católica. El donatismo era la Iglesia pura compuesta de santos, y la Iglesia católica, la Babilonia

[4] *Epist.* 78,9: PL 33,272.

de los réprobos. Crispín esquivó la controversia, escudándose con la sentencia del Sabio: *No hables a oídos del necio, que despreciará tus sensatas razones*[5]. Y al fin definió su actitud: "Vayan lejos de mí los impíos: no quiero nada con ellos".

Pero esta respuesta *amara et maledica,* que dice San Agustín, provocó la irrisión de los doctos e ignorantes. Era una escapatoria del que no se atrevía a enfrentarse con el enemigo franco, y trajo en perjuicio más que un crédito y autoridad a su causa[6].

Sin duda produjo también irritación en la *pars Donati,* porque no mucho después un sacerdote, llamado también Crispín, y según parece pariente del obispo donatista, hallándose Posidio en visita pastoral, le tendió una emboscada valiéndose del grupo anárquico de *los circunceliones,* dispuestos para todo atropello y violación de derecho. El despechado sacerdote se puso al frente de una pandilla de fanáticos armados para sorprender a Posidio en su viaje. Pero informóse a tiempo de los planes de Crispín y, cambiando la ruta, se refugió en una granja para ponerse a buen recaudo, pensando que allí o no se atreverían a llevar adelante sus criminales intentos o no prevalecerían, o de hacer algo, no podrían negarlo en el juicio ante testigos oculares.

Enterado del cambio de camino y ofuscado de rencor, Crispín con los suyos fue a acometer a Posidio en su refugio. Cercaron la casa, la apedrearon, la rodearon de llamas, pretendieron forzar la puerta para entrar. Los colonos que allí había, tres veces apagaron el fuego pidiendo clemencia por el obispo católico, porque se iba a cometer un crimen, con grave peligro para todos. Pero la horda bárbara quería ejecutar su proyecto criminal. Al fin, a fuerza de pedradas, cedió la puerta, y toda la chusma irrumpió en casa buscando la presa. Mataron a los animales alojados en la parte inferior, sin duda en castigo al dueño por haber escondido al siervo de Dios, y luego, subiendo arriba, arrojaron de allí a palos a Posidio, entre graves contumelias. Por ruegos del mismo Crispín, temiendo la notoriedad y consecuencias del crimen, no fueron más crueles con él[7].

Al fin, por repetidas instancias de Agustín se celebró la conferencia de los dos obispos en Guelma, con gran concurso de ambas comuniones y expectación universal de la Iglesia de Africa. El obispo donatista quedó convencido de hereje, y como tal obligado a la multa pecuniaria impuesta por la ley imperial, a no haber intervenido con su clemencia el mismo Posidio. Pero el donatista apeló al emperador, quien confirmó la sentencia proconsular.

[5] Prov 23,9.
[6] *Contra Cresconium* III 46,50: PL 43,523.
[7] Ibid., ibid.; *Epist.* 105,2,4: PL 33,397.

Los paganos también dieron trabajo a nuestro protagonista, porque había muchos en Guelma. Por las leyes imperiales tenían prohibidas las fiestas públicas; pero, rompiendo por todo, celebraron las que se tenían en junio en honor de Flora. Turbas frenéticas de danzantes pasaron por las puertas mismas de la iglesia católica. Opusiéronse los clérigos, y los paganos, enconados por las leyes prohibitivas, apedrearon el templo. Aquellos días, una granizada amedrentó a la ciudad, pero volvieron pronto a las turbulencias y desafueros. Por tercera vez apedrearon la iglesia, incendiaron las casas de los sacerdotes y mataron a un religioso. San Posidio corrió gravísimo peligro de caer en sus manos, logrando salvarse en un escondrijo muy angosto, desde donde oía el tumulto y vocerío de la turba, que pedía su cabeza y se lamentaba de haber cometido un crimen inútil. Ellos buscaban al obispo y mataron a un pobre monje.

Estos sucesos acaecieron a principios de junio del año 408. Al poco tiempo pasó por allí el Obispo de Hipona, sin duda reclamado por el de Guelma, para consolar a los afligidos y calmar los ánimos, todavía muy excitados. Tuvo una entrevista con los paganos: *Multa a nobis audierunt, multa etiam ipsi rogaverunt.* "Buenas verdades les canté; muchas súplicas me hicieron ellos", dice el Santo [8].

El mismo año emprendió Posidio un viaje a la corte imperial de Rávena, sin duda para conseguir sanciones y reprimir las demasías de los paganos [9].

Dos años más tarde repitió el viaje, comisionado por los Padres del concilio de Cartago con motivo de la represión del donatismo.

En el 411 intervino también en la gran conferencia de Cartago. Para simplificar el curso de las conversaciones, se escogieron siete representantes de cada grupo, que sostuvieron el peso de la controversia. Posidio fue uno de ellos, si bien San Agustín fue el gran campeón de la causa católica, sobre todo en la sesión decisiva, celebrada el día 8 de junio, en que se discutieron las dos causas: la *causa Ecclesiae* y la *causa Caeciliani.*

En el año 416 asistió al concilio de Milevi para condenar la herejía de Pelagio y de Celestio, firmando con todos los Padres la carta dirigida al papa Inocencio con la refutación de los errores pelagianos y suplicándole emplease la fuerza de su autoridad, emanada de las mismas Santas Escrituras, para corregir a los culpables y disipar su herejía, tan funesta a la fe cristiana [10].

Más tarde, Aurelio, obispo de Cartago; Alipio, Agustín, Evo-

[8] *Epist.* 91,8-10: PL 33,317.
[9] *Epist.* 95,1: PL 33,352.
[10] *Epist.* 176: PL 33,762-764.

dio y Posidio insistieron sobre el mismo punto, enviando al Romano Pontífice una nueva exposición y refutación de la doctrina herética de Pelagio.

"Vuestro paternal corazón—decían al terminar—esperamos nos dispense de haberle escrito una carta más prolija de lo que tal vez hubiera deseado Vuestra Santidad. No pretendemos engrosar con el hilo de nuestro regajo el copioso raudal de vuestra sabiduría; pero en estos tiempos de tribulación que padecemos, de la que pedimos al Señor nos libre: *No nos dejes caer en la tentación,* hemos querido comprobar si el exiguo hilo de nuestro manantial fluye de la abundosa fuente, de la que vos nos dais a beber con tanta generosidad. Lo que deseamos es vuestra aprobación y una respuesta consoladora que nos certifique que participamos de la gracia común" [11].

A principios del año 417 llegó la respuesta de Roma, fechada el 27 de enero, aprobando lo actuado por los Padres africanos. Era un triunfo para San Agustín y sus compañeros, identificados con su pensamiento y su fe.

Al año siguiente, 418, tuvo San Agustín la polémica con Emérito en Cesárea de Mauritania, y a su lado se sentaron Alipio y Posidio representando la Iglesia católica.

Finalmente, en los días luctuosos de la persecución vandálica, el obispo de Guelma se refugió en Hipona con San Agustín. Se presentaban tiempos aciagos y de luchas heroicas. Las desventuras de la cristiandad de Africa, el avance de la barbarie, que no respetaba nada; el presentimiento de nuevas tribulaciones, que se presagiaban fácilmente, lo empujaron a buscar la fuerza y el calor junto a su magnánimo maestro. Era el año 430. Otros obispos y sacerdotes habían hecho lo mismo. El corazón generoso y hospitalario de San Agustín acogía a todos. Sin duda, junto al gran providencialista de la *Ciudad de Dios,* que había descifrado el significado más hondo de los arcanos de la vida histórica, derramaban lágrimas viriles y sentían ansias de reparación. Posidio alude a aquellos días de tribulación y angustia cuando dice: *Unde nobiscum saepissime colloquebamur.* Teníamos muy frecuentes conversaciones entre nosotros [12]. Tema principal de sus pláticas era la común desgracia de la invasión y desbordamiento de las tropas vandálicas, empujadas por las pasiones y arrasándolo y hollándolo todo con su bárbaro pie. Llegaban a Hipona noticias terribles cada hora. Agustín y Posidio sorbían lentamente todas las amarguras de la catástrofe: iglesias destruidas, sacerdotes y cristianos martirizados, monasterios y seminarios dispersos, tem-

[11] *Epist.* 177,19: PL 33,772.
[12] *Vita* XXVIII.

plos vivos profanados por la horda desenfrenada, criaturas perdidas y abandonadas sin ningún asidero en el mundo, almas en pena por doquier, miseria y desolación por todas partes, daban harta materia de sufrimiento a los refugiados.

Pero "aquel hombre de Dios no miraba como los demás el terrible azote de la invasión" [13]. En todo veía el cumplimiento de una justicia misericordiosa.

Las lágrimas eran la bebida amarga de aquel cenáculo devoto: *Pariter dolentes, gementes et flentes orabamus miserationum Patrem et Deum consolationis ut in eadem nos tribulatione sublevare dignaretur* [14]. Con dolorosos suspiros y lágrimas pedíamos al Padre clementísimo que nos diese respiro y alivio en la común desventura. En torno a San Agustín se rezaba, se lloraba en común, se adoraba en silencio el tremendo misterio de la divina Providencia.

Y meditaban también en la muerte, preparándose para ella. La veían próxima, cerniéndose sobre sus cabezas.

Se puede conjeturar que son de este tiempo algunos dichos y anécdotas que nuestro biógrafo recogió de labios del gran maestro, que inflamaba con su espíritu a los refugiados de Hipona. El dicho de un sabio: *No será magnánimo el que se admire de ver derrumbarse las paredes y artesonados y morirse a los mortales;* las palabras de San Ambrosio al morir, que le parecían de tanto equilibrio y ponderación a nuestro Santo: *No temo la muerte, pues tenemos un buen Señor;* las que oyó a un obispo muy amigo suyo, valiente y sereno en el último trance; la anécdota de otro obispo mencionado por San Cipriano, el cual se mostraba cobarde para la vida militar cristiana y cobarde para la muerte; estos y otros dichos y hechos eran, sin duda, puntos de meditación de la muerte con que San Agustín fortalecía a todos para la última batalla de la vida.

Y a la doctrina añadió el ejemplo suyo, con una muerte serenísima que un gran artista medieval, Benozzo Goizoli, discípulo de Fra Angélico, nos ha reproducido en un maravilloso fresco del convento de San Agustín, en San Geminiano (Toscana). El gran luchador de Cristo aparece tendido serenamente en el lecho mortuorio, rodeado de su familia de religiosos, mientras dos ángeles se llevan su alma al cielo. Todos sienten la muerte del gran caudillo de la causa santa de la Iglesia. A su cabecera, un obispo, fino y triste, está leyendo unas preces; es el obispo de Guelma, Posidio, que ora por el eterno descanso de su alma. Ha vivido cuarenta años con él sin ninguna disensión y le ha asistido en los

[13] Ibid.
[14] Ibid.

últimos momentos. Le ha emocionado su voz entrecortada por los sollozos, cuando desde la cama, enfermo y penitente, leía los salmos del arrepentimiento, y ha recogido su postrer suspiro. Es el mejor testigo de su vida íntima, de sus luchas, de sus secretos y confidencias, y por eso el biógrafo fidedigno de San Agustín. Siguiendo los ejemplos de Sulpicio Severo, que nos legó la vida de San Martín de Tours, y de Paulino, escritor de la vida de San Ambrosio, Posidio, con una prosa tierna y edificante, nos dejó la vida de San Agustín y un catálogo de sus obras. Comprende 31 capítulos, ocho de los cuales nos refieren su vida hasta el episcopado (1-8), diez sus polémicas con los herejes (9-18), nueve sus virtudes (19-27) y cuatro los acontecimientos de sus últimos días y su muerte (28-31).

Posidio es un autor informadísimo, como hemos visto: *Quae in eodem vidi, ab eoque audivi, minime reticere debeo,* nos dice él mismo. No puedo callar las cosas que he visto en él y oído del mismo. Con frecuencia alude a estas referencias personales del testigo ocular (cc.4, 15, 17, 20, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 31).

"Su *Vida de San Agustín*—dice el P. Cayré—, juntamente con un catálogo que nos dejó de sus libros, tratados y cartas, es uno de los más preciosos documentos que poseemos sobre la actividad apostólica y las virtudes del santo Obispo. Está escrita, sobre todo, con un fin de edificación, y resplandece, más que por el brillo del estilo, por el perfume de piedad que allí se respira y la admiración respetuosa del discípulo y la sinceridad del narrador" [15].

Estas cualidades avaloran la biografía de San Agustín, que ahora la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS ofrece al público español [16].

[15] *Patrologie et histoire de la Théologie* 1 p.596 (2.ª ed., París 1931).

[16] Incluimos aquí una breve nota bibliográfica de la *Vita S. Augustini,* de San Posidio.

Vita S. Augustini Episcopi, auctore Possidio (PL 32, 35-66).

P. ANGELUS C. VEGA: *Opuscula Sancti Possidii, Episcopi Calamensis.* Recensuit P. A. C. Vega (Typis augustinianis Monasterii Escurialensis, 1934). Lleva comentarios críticos y notas.

MICHELE PELLEGRINO, *Possidio: Vita di S. Agostino.* Introduzione, testo critico, versione e note (Roma, Edizioni Paoline, 1955): *Intorno al testo della vita di S. Agostino scritta da Possidio:* «Revue d'Études augustiniennes» 2 (1956) 195-229; *Reminiscenze letterarie agostiniane nella «Vita Augustini» di Possidio:* «Aevum» 28 (1954) 21-44; *S. Agostino visto dal suo primo biografo Possidio:* «La Scuola cattolica» 82 (1954) 249-266.

BUENAVENTURA HOSPITAL, *Vida de S. Agustín,* por S. Posidio. Versión original del latín; prólogo del P. Angel Custodio Vega (Madrid, Monasterio del Escorial, 1959); 147 ilustraciones.

P. COURCELLE, *Possidius et les Confessions de saint-Augustin:* «Mélanges» Jules Lebreton I (1951) 428-442.

ADOLFO HARNACK: Texto latino y traducción alemana en *Abhandlungen der preussichen Akademie der Wissenschaften,* fascículo 1.º (Berlín 1930).

FR. KEMPER, *De vitarum Cypriani, Martini Touronensis, Ambrosii, Augustini rationibus* (Münster i. W. 1904).

POSSIDIUS, *La vida de S. Agustín.* Traducción castellana hecha y publicada por la «Revista de Occidente», tomándola de la versión alemana de Adolfo Harnack,

No se conocen los últimos días de Posidio ni cuándo fue escrita esta *Vida de San Agustín.* En el año 437 fue expulsado de su sede por Genserico.

con una noticia preliminar del mismo: «Revista de Occidente», año IX, *enero* de 1931, p.52-100 (Madrid).

JOSÉ MADOZ, S. I., *Una traducción castellana de la «Vita S. Augustini» de Posidio,* en «Razón y Fe», 25 de marzo 1931, p.498-504.

J. CALVERAS, *Vida de Sant'Aureli Agustí, Bisbe d'Hipona, per Possidi, Bisbe Calamense,* en «El Bon Pastor», revista ministerial de la Clerecía, número 44, 15 agosto de 1930, p.124-139; número 45, 15 septiembre de 1930, p.209-234.

TH. BECKMANN, O. S. A., *Das Leben des Hl. Augustin, aufgezeichnet von seinem Schüler Possidius, ins Deutsche übertragen von P. Th. B.* Publicado en *St. Augustin,* 430-1930. Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der Deutschen Provinz der Augustiner Eremiten (Wurzburg 1930), p.9-26. Con ilustraciones de J. Willy. No es literalmente completa.

MONS. E. BINDI, *Vita di S. Aurelio Agostino scritta da Possidio, Vescovo di Calama.* Cf. *Confessioni di S. Agostino,* 13.ª ed. (Firenze 1924), p. XVII-LXXVII.

L. MOREAU, *Vita S. Augustini.* Versión francesa en las *Confessions de S. Augustin* del mismo, 3.ª ed. (París 1854).

D. CEILLIER, *Histoire générale des auteurs sacrés.* Possidius, t.9 p.562ss.

F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de Théologie* 1 p.599.

VIDA DE SAN AGUSTIN ESCRITA POR POSIDIO

PRÓLOGO

Con el favor de Dios, Creador y gobernador de todas las cosas, secundando mi propósito de servir fielmente, con la gracia del Salvador, a la Trinidad divina y todopoderosa, lo mismo antes, cuando estaba en el mundo, que ahora por el cumplimiento de mis deberes pastorales, movido por el deseo de ser útil con mi ingenio y palabra a la causa de la santa y verdadera Iglesia católica de Cristo Señor, de ningún modo he de callar la vida y costumbres del muy excelente sacerdote Agustín, escogido y manifestado en su tiempo, dejando memoria de las cosas que en él vi o recogí de sus labios. Tenemos leído y averiguado que antes de ahora obraron así religiosísimos varones de la Iglesia católica, los cuales, movidos del Espíritu divino, con su palabra y escritos, y con la mira puesta en servir a los deseosos de oír y de saber, transmitieron de palabra o por escrito noticias de esta índole acerca de los grandes y calificados varones que por la gracia de Dios florecieron entre los hombres, perseverando en santa vida hasta la muerte. Por esta causa, yo también, el mínimo entre todos los dispensadores de los misterios de Dios, con la fe sincera con que se debe servir al Señor de los que dominan y a los bue-

VITA SANCTI AUGUSTINI SCRIPTA A POSSIDIO

PRAEFATIO

Inspirante rerum omnium factore et gubernatore Deo, mei memor propositi quo per gratiam Salvatoris omnipotenti ac divinae Trinitati per fidem servire decrevi, et antea in vita laicorum et nunc in officio episcoporum, studens ex qualicumque accepto ingenio et sermone aedificationi prodesse sanctae ac verae Christi Domini Catholicae Ecclesiae, de vita et moribus praedestinati et suo tempore praesentati sacerdotis optimi Augustini, quae in eodem vidi ab eoque audivi minime reticere. Id enim etiam ante nos factitatum fuisse a religiosissimis sanctae matris Ecclesiae Catholicae viris legimus et comperimus, qui divino afflati Spiritu, sermone proprio atque stilo, et auribus et oculis scire volentium, dicendo et scribendo similia, studiosorum notitiae intulerunt, quales quantique viri ex communi dominica gratia in rebus humanis et vivere et usque in finem obitus perseverare meruerunt. Idcirco ipse quoque dispensatorum omnium minimus, fide non ficta, qua Domino dominantium omni-

nos fieles, con la ayuda que me diere el Señor, he resuelto escribir acerca del nacimiento, vida y muerte de aquel venerable varón lo que sé por experiencia propia y por informes recibidos de él en muchísimos años de muy amistosas relaciones. Y pido a la Suprema Majestad la gracia de realizar mi cometido sin faltar a la verdad del Padre de las luces ni defraudar de algún modo a la caridad de los buenos hijos de la Iglesia. No tocaré todas las cosas que el mismo beatísimo Agustín dejó escritas en sus *Confesiones* acerca de su vida antes y después de recibir la gracia. Lo quiso hacer así, para que, como dice el Apóstol, nadie le tuviese en más de lo que sabía o de lo que había oído de él. Movióle un sentimiento de santa humildad para no engañar a nadie buscando no la alabanza propia, sino que se glorificase a Dios por los beneficios de la liberación y demás mercedes que había recibido de su mano, implorando la plegaria fraterna de los demás para otros favores que deseaba recibir. Pues, como dijo el ángel, laudable cosa es mantener oculto el secreto del Rey; pero honra mucho también revelar y confesar las maravillas del Señor [a].

busque bonis serviendum et placendum est fidelibus, de praedicti venerabilis viri et exortu et procursu et debito fine, quae per eum didici et expertus sum, quamplurimis annis eius inhaerens caritati, ut Dominus donaverit explicandum suscepi. Verum summam quaeso maiestatem, quo munus huiusmodi a me arreptum ita geram et peragam, ut nec Patris luminum offendam veritatem, nec bonorum Ecclesiae filiorum ulla ex parte videar fraudare caritatem. Nec adtingam ea omnia insinuare, quae idem beatissimus Augustinus in suis *Confessionum* libris de semetipso, qualis ante perceptam gratiam fuerit qualisque iam sumpta viveret, designavit. Hoc autem facere voluit, ut ait Apostolus, ne de se quisquam hominum supra quam se esse noverat aut de se auditum fuisset crederet vel putaret, humilitatis sanctae more, utique [suo] nihilo fallens, sed laudem non suam, sed sui Domini de propria liberatione ac munere quarens, ex hic videlicet quae iam perceperat, et fraternas preces poscens de his quae accipere cupiebat. *Sacramentum* igitur *regis,* ut angelica auctoritate prolatum est, *bonum est abscondere: opera autem Domini revelare et confiteri, honorificum est* [1].

[a] Véase la nota 1: *Vidas de Santos.*

[1] Tob 12,7.

CAPÍTULO I

NACIMIENTO, CONVERSIÓN Y BAUTISMO DE SAN AGUSTÍN

Nació San Agustín en provincia africana, en la ciudad de Tagaste [a], de padres cristianos y nobles, pertenecientes a la curia municipal. A su esmero, diligencia y cuenta corrió la formación del hijo, el cual fue muy bien instruido en todas las letras humanas, esto es, en las que llaman artes liberales. Enseñó primeramente gramática en su ciudad, y después retórica en Cartago (capital de Africa), y en tiempos sucesivos, en ultramar, en Roma y Milán, donde a la sazón estaba establecida la corte de Valentiniano el Menor. En la misma ciudad ejercía entonces su cargo episcopal Ambrosio, sacerdote muy favorecido de Dios, flor de proceridad entre los más egregios varones. Mezclado con el pueblo fiel, Agustín acudía a la iglesia a escuchar los sermones, frecuentísimos en aquel dispensador de la divina palabra, y le seguía absorto y pendiente de su palabra. En Cartago le habían contagiado los maniqueos por algún tiempo con sus errores, siendo adolescente; y por eso seguía con mayor interés todo lo relativo al pro o contra de aquella herejía. Y se industrió la clemencia libertadora de Dios con suave toque en el corazón de su prelado para que le resolviese todas las cuestiones tocantes a la ley con que luchaba; y de este modo adoctrinado, con la divina ayuda, suave y paulatinamente se desvaneció de su espíritu aquella herejía, y confirmado luego

CAPUT I

AUGUSTINI ORTUS, CONVERSIO ET BAPTISMUS

Ex provincia ergo africana, civitate Tagastensi, de numero curialium parentibus honestis et christianis progenitus erat, alitusque ac nutritus eorum cura et diligentia impensisque, saecularibus litteris eruditus adprime, omnibus videlicet disciplinis imbutus, quas liberales vocant. Nam et grammaticam prius in [sua] civitate, et rhetoricam in Africae capite, Carthagine, postea docuit. Consequenti etiam tempore trans mare in urbe Roma, et apud Mediolanum, ubi tunc imperatoris Valentiniani minoris comitatus fuerat constitutus. In qua urbe tunc episcopatum administrabat acceptissimus Deo, et in optimis viris praeclarissimus sacerdos Ambrosius. Huius interea verbi Dei praedicatoris frequentissimis in ecclesia disputationibus adsistens in populo, intendebat suspensus atque adfixus. Verum aliquando Manichaeorum apud Carthaginem adulescens fuerat errore seductus, et ideo ceteris suspensior aderat, ne quid vel pro ipsa vel contra ipsam haeresim diceretur. Et praevenit Dei liberatoris clementia sui sacerdotis cor pertractantis, ut contra illum errorem incidentes legis solverentur quaestiones, atque ita edoctus sensim atque paulatim haeresis illa miseratione divina eius ex animo expulsa est: pro-

[a] Véase la nota 2: *Tagaste.*

en la fe católica, inflamóse con el deseo ardiente de instruirse y progresar en el conocimiento de su religión, para que, llegando los días santos de Pascua, lograse la purificación bautismal. Así, Agustín, favorecido por la gracia del Señor, recibió por medio de un prelado tan grande y excelente como Ambrosio la doctrina saludable de la Iglesia y los divinos sacramentos [a].

CAPÍTULO II

A LOS TREINTA Y TRES AÑOS, DEJANDO TODO, HACE PROPÓSITO DE SERVIR A DIOS

Al punto, con todas las veras del corazón dejó toda esperanza secular, sin buscar mujer, ni hijos, ni riquezas, ni honores mundanos, sino sólo servir a Dios con los suyos, anhelante por vivir en aquella y de aquella grey, a la que dice el Señor: *No temas, rebañito mío, porque vuestro Padre se ha complacido en daros el reino. Vended vuestros bienes y dadlos en limosnas; haceos bolsas que no se gastan, un tesoro inagotable en los cielos, adonde ni el ladrón llega ni la polilla roe.* Y lo que repite el Señor y deseaba cumplir el santo varón: *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme,* queriendo edificar sobre el cimiento de la fe, no

tinusque in fide catholica confirmatus, proficiendi in religione eidem amoris ardor innatus est, quo propinquantibus diebus sanctis Paschae, salutis aquam perciperet. Et factum est divina praestante opitulatione, ut per illum tantum ac talem antistitem Ambrosium et doctrinam salutarem Ecclesiae Catholicae et divina perciperet sacramenta.

CAPUT II

RELICTIS OMNIBUS SUSCIPIT PROPOSITUM SERVIENDI DEO, IAM ANNIS MAIOR TRIGINTA

Moxque ex intimis cordis medullis spem omnem quam habebat in saeculo dereliquit, iam non uxorem, non filios carnis, non divitias, non honores saeculi quaerens: sed Deo cum suis servire statuit, et in illo et ex illo pusillo grege esse studens, quem Dominus adloquitur, dicens: *Nolite timere pusillus grex, quoniam complacuit Patri vestro dari vobis regnum. Vendite quae possidetis, et date eleemosynam: facite vobis sacculos non veterascentes, thesaurum non deficientem in caelis* [2], et cetera. Et illud quod dicit iterum Dominus, idem vir sanctus facere cupiens: *Si vis esse perfectus, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelis et veni sequere me* [3]*:* super fidei fundamentum

[a] Véase la nota 3: *Los padres de San Agustín.*

[2] Lc 12,32.

[3] Mt 19,21.

con ligeros materiales de madera, de heno o de paja, sino con oro, plata y piedras preciosas. Contaba a la sazón más de treinta años, y le acompañaba sola su madre, gozosa de seguirle y encantada de sus propósitos religiosos, más que de los nietos según la carne. Su padre había muerto ya. Avisó también a los estudiantes a quienes enseñaba la retórica que buscasen otro maestro, porque él había resuelto servir a Dios [a].

CAPÍTULO III

Retiro de San Agustín. Consigue una conversión

Después de recibir el bautismo juntamente con otros compañeros y amigos, que también servían al Señor, plúgole volverse al Africa, a su propia casa y heredad; y una vez establecido allí, casi por espacio de tres años, renunciando a sus bienes, en compañía de los que se le habían unido, vivía para Dios, con ayunos, oración y buenas obras, meditando día y noche en la divina ley. Comunicaba a los demás lo que recibía del cielo con su estudio y oración, enseñando a presentes y ausentes con su palabra y escritos. Por este tiempo, a un funcionario público de estos que llaman *agentes de negocios*, establecido en Hipona, buen cristiano y temeroso de Dios, a quien había llegado la buena fama y doctrina de Agustín, vínole el deseo de conocerlo y verlo, prome-

aedificare desiderans, non ligna, fenum et stipulam, sed aurum, argentum et lapides pretiosos. Et erat tunc annis maior triginta, sola superstite matre, sibique adhaerente, et de suscepto eius proposito serviendi Deo amplius quam de carnis nepotibus exsultante. Nam iam eius pater antea defunctus erat. Renunciavit etiam scholasticis, quos rhetor docebat, ut sibi magistrum alium providerent, eo quod servire ipse Deo decrevisset.

CAPUT III

Secessus Augustini in monasterio

Ac placuit ei percepta gratia cum aliis civibus et amicis suis Deo pariter servientibus ad Africam et propriam domum agrosque remeare. Ad quos veniens, et in quibus constitutus ferme triennio, et a se iam alienatis, cum his qui eidem adhaerebant, Deo vivebat, ieiuniis, orationibus, bonis operibus, in lege Domini meditans die ac nocte. Et de his quae sibi Deus cogitanti atque oranti intellecta revelabat, et praesentes et absentes sermonibus ac libris docebat. Contigit forte eodem tempore, ut quidam ex his, quos dicunt agentes in rebus, apud Hipponem-regium constitutus, bene christianus Deumque timens, comperta eius bona fama atque doctrina, desideraret atque optaret eum videre, promittens se posse mundi huius omnes contemnere cupiditates atque inlecebras, si aliquando

[a] Véase la nota 4: *Rus Cassiciacum.*

tiendo abandonar las codicias y atractivos seculares si alguna vez tenía la dicha de oír de sus labios la palabra de Dios. Con fiel relato llegó esto a los oídos de Agustín, el cual, ansioso de salvar su vida de los peligros del mundo y de la muerte eterna, voló espontáneamente al punto a la ciudad y con reiteradas conversaciones y consejos, según el don de Dios, le animó a ejecutar lo prometido, dándole él palabra de cumplir de un día para otro el propósito, si bien no lo hizo en su presencia; mas no podía fallar ni perderse en el vacío lo que en todo lugar obraba la divina Providencia por medio de un instrumento tan digno y honorable, útil al Señor y dispuesto para toda obra buena.

CAPÍTULO IV

San Agustín es arrebatado para el sacerdocio

Entonces regía la iglesia católica de Hipona el santo obispo Valerio, quien, movido por la necesidad de su grey, habló y exhortó a los fieles para la provisión y ordenación de un sacerdote idóneo para la ciudad; y los católicos, que ya conocían el género de vivir y la doctrina de San Agustín, arrebatándole, porque se hallaba seguro en medio de la multitud, sin prever lo que podía suceder—pues, como nos decía él mismo cuando era laico, se alejaba solamente de las iglesias que no tenían obispo—, lo apre-

ex eius ore Dei verbum audire meruisset. Quod cum ad se fideli fuisset relatione delatum, liberari animam cupiens ab huius vitae periculis morteque aeterna, ad memoratam ultro atque confestim venit civitatem, et hominem visum adlocutus frequentius atque exhortatus est, quantum Deus donabat, ut quod Deo voverat reddidisset. Ac se ille de die in diem facturum pollicebatur, nec tamen in eius tunc hoc implevit praesentia. Sed vacare utique et inane esse non potuit, quod per tale vas mundum in honore, utile Domino ad omne opus bonum paratum [4], in omni loco divina gerebat providentia.

CAPUT IV

Capitur ad presbyterii gradum

Eodem itaque tempore in ecclesia Hipponensi catholica Valerius sanctus episcopatum gerebat. Qui cum flagitante ecclesiastica necessitate, de providendo et ordinando presbytero civitate plebem Dei adloqueretur et exhortaretur, iam scientes catholici sancti Augustini propositum et doctrinam, manu iniecta, quoniam et idem in populo securus et ignaurus quid futurum esset astabat—solebat autem laicus, ut nobis dicebat, ab eis tantum ecclesiis, quae non haberent episcopos, suam abstinere praesentiam—eum ergo tenuerunt et, ut in talibus consuetum est, episcopo ordinandum

[4] 2 Tim 2,21.

saron y, como ocurre en tales casos, lo presentaron a Valerio para que lo ordenase, según lo exigían con clamor unánime y grandes deseos todos, mientras él lloraba copiosamente. No faltaron quienes interpretaron mal sus lágrimas, según nos refirió él mismo, y como para consolarle, le decían que, aunque era digno de mayor honra, con todo, el grado de presbítero era próximo al episcopado, siendo así que aquel varón de Dios, como lo sé por confidencia suya, elevándose a más altas consideraciones, gemía por los muchos y graves peligros que veía cernerse sobre sí con el régimen y gobierno de la Iglesia; y por eso lloraba. Así se hizo lo que ellos quisieron [a].

CAPÍTULO V

FUNDA UN MONASTERIO, Y VALERIO, OBISPO, LO AUTORIZA PARA PREDICAR AL PUEBLO LA PALABRA DIVINA

Ordenado, pues, presbítero, luego fundó un monasterio junto a la iglesia, y comenzó a vivir con los siervos de Dios según el modo y la regla establecida por los apóstoles. Sobre todo miraba a que nadie en aquella comunidad poseyese bienes, que todo fuese común y se distribuyese a cada cual según su menester, como lo había practicado él primero, después de regresar de Italia a su patria. Y San Valerio, su ordenante, como varón pío y teme-

intulerunt, omnibus id uno consensu et desiderio fieri perficique petentibus, magnoque studio et clamore flagitantibus, ubertim eo flente. Nonnullis quidem lacrimas eius, ut nobis ipse retulit, tunc superbe interpretantibus, et tanquam eum consolantibus ac dicentibus, quia et locus presbyterii, licet ipse maiore dignus esset, propinquaret tamen episcopatui: cum ille homo Dei, ut nobis retulit, maiori consideratione intellegeret et gemeret, quam multa et magna suae vitae pericula de regimine et gubernatione ecclesiae impendere iam ac provenire speraret, atque ideo fleret. Et eorum ut voluerunt completum et desiderium.

CAPUT V

FACTUS PRESBYTER MONASTERIUM INSTITUIT

Factusque presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam [5]. Maxime ut nemo quidquam proprium in illa societate haberet, sed eis essent omnia communia, et distribueretur unicuique sicut opus erat, quod iam ipse prior fecerat, dum de transmarinis ad sua remeasset. Sanctus vero Valerius ordinator eius, ut erat vir pius et Deum timens, exsultabat et Deo gratias agebat. Preces quas frequentissime

[a] Véase la nota 5 sobre la *Ordenación sacerdotal de San Agustín*.

[5] Act 4,32.

roso de Dios, no cabía en sí de gozo, dando gracias al cielo por haber despachado sus peticiones tan favorablemente, porque, según contaba él mismo, con mucha instancia había pedido al Señor le diese un hombre capaz de edificar con su palabra y su doctrina saludable la Iglesia, pues siendo griego de origen y no muy perito en lengua y literatura latinas, se tenía por menos apto para este fin. Y dio a su presbítero potestad para predicar el Evangelio en su presencia y dirigir frecuentemente la palabra al pueblo, contra el uso y costumbre de las iglesias de Africa, cosa que no vieron con buenos ojos otros obispos. Pero aquel venerable y celoso varón, conociendo ciertamente la costumbre contraria, vigente en las iglesias orientales, y mirando por la utilidad de las almas, no dio oído a las murmuraciones, dichoso de ver que hacía el sacerdote lo que no podía él, obispo. Y así la antorcha encendida y brillante, puesta sobre el candelabro, iluminaba a todos los que estaban en casa. Después, propagándose la fama de este hecho, como de un buen ejemplo precursor, algunos presbíteros, facultados de sus obispos, comenzaron también a predicar al pueblo delante de sus pastores [a].

fudisset suas exauditas a Domino fuisse narrabat, ut sibi divinitus homo concederetur talis, qui posset verbo Dei et doctrina salubri Ecclesiam Domini aedificare; cui rei se homo natura graecus, minusque latina lingua et litteris instructus, minus utilem pervidebat. Eidem presbytero potestatem dedit se coram in ecclesia Evangelium praedicandi, ac frequentissime tractandi, contra usum quidem et consuetudinem Africanarum ecclesiarum. Unde eiam (eum) nonnulli episcopi detrahebant. Sed ille vir venerabilis ac providus, in orientalibus ecclesiis id ex more fieri sciens et certus, et utilitati ecclesiae consulens, obtrectantium non curabat linguas, dummodo factitaretur a presbytero, quod a se episcopo impleri minime posse cernebat. Unde accensa et ardens levata super candelabrum lucerna, omnibus qui in domo erant lucebat [6]. Et postea currente et volante huiusmodi fama, bono praecedente exemplo, accepta ab episcopis potestate, presbyteri nonnulli coram episcopis populis tractare coeperunt.

[a] Véase la nota 6: *La Ciudad de Hipona*.

[6] Mt 5,15.

CAPÍTULO VI

DISPUTA SAN AGUSTÍN CON FORTUNATO, MANIQUEO

En la ciudad de Hipona había contagiado e inficionado entonces a muchísimos ciudadanos y peregrinos la herejía pestilente de Manés, por seducción y engaño de un presbítero de la secta, llamado Fortunato, que allí residía y buscaba adeptos. Entre tanto, los cristianos de Hipona y de fuera, tanto católicos como donatistas, se entrevistan con el sacerdote, rogándole fuera a ver a aquel maniqueo, a quien tenían por docto, para tratar con él de la ley. Al punto accedió a su demanda, porque estaba dispuesto a dar cuenta de su fe y esperanza en Dios a todo el que le pidiera razón, y era poderoso para confirmar con su doctrina sana y argüir a los contradictores. Mas preguntó antes si estaba también el maniqueo dispuesto para lo mismo. Informaron, pues, en seguida del asunto a Fortunato, rogándole, pidiéndole, instándole a que aceptara la entrevista. Pero Fortunato había conocido a San Agustín en Cartago, cofrade de la misma herejía, y temía entrar en liza con él. Con todo, apremiado por la instancia y para evitar la vergüenza de los suyos, prometió carearse con él y sostener la controversia. Señalados, pues, el día y lugar, se tuvo la reunión con muchísimo concurso de estudiosos y curiosos, y dispuestas las mesas de los notarios, se comenzó la discusión, que se acabó

CAPUT VI

CONFLICTUS AUGUSTINI CUM FORTUNATO MANICHAEO

Sane in illa tunc Hipponensi urbe Manichaeorum pestilentia quamplurimos vel cives peregrinos et infecerat et penetraverat, seducente et decipiente eiusdem haeresis quodam presbytero nomine Fortunato, ibidem conversante atque manente. Interea Hipponenses cives vel peregrini christiani tam Catholici quam etiam Donatistae adeunt presbyterum, ac deposcunt, ut illum hominem Manichaeorum presbyterum, quem doctum credebant, videret, et cum eodem de Lege tractaret. Quod idem, ut scriptum est, paratus ad confessionem omni poscenti se rationem de fide et spe quae in Deum est [7], potensque exhortari in doctrina sana, et contradicentes redarguere [8], minime renuit. Sed utrum etiam ille hoc fieri vellet, sciscitatus est. At illi confestim ad illum Fortunatum id detulerunt, petentes, exhortantes ac flagtiantes, quod id minime recusaret. Sane quoniam idem Fortunatus iam apud Carthaginem sanctum noverat Augustinum adhuc in eodem secum errore constitutum, cum eodem congredi pavitabat. Verumtamen suorum maxime instantia coactus ac verecundatus, promisit in comminus se esse venturum, certamenque disputandi subiturum. Unde condicto die et loco convenerunt in unum, concurrentibus quamplurimis studiosis turbisque curiosis, et apertis notarii tabulis dispu-

[7] 2 Petr 3,15.
[8] Tit 1,9.

al segundo día. En ella, el maestro maniqueo, según consta por las actas de la conferencia, ni pudo rebatir las aserciones de la doctrina cristiana ni apoyar sobre bases firmes la de Manés. Sin saber qué responder al fin, se escurrió diciendo que consultaría a los jefes de la secta lo que no pudo refutar, y si ellos no le daban soluciones satisfactorias, sabría a qué atenerse, mirando por su alma; de este modo, el que era tenido por eminente y sabio entre los suyos, apareció a los ojos de todos como incapaz de mantener las posiciones de su secta, y lleno de confusión, al poco tiempo desapareció de Hipona, para no poner más allí sus pies. Así, por medio del mencionado varón de Dios fue extirpado el error de los corazones de todos los presentes y de los ausentes, a quienes llegó la noticia de este hecho, y se arraigó y confirmó la verdadera y sincera religión católica.

CAPÍTULO VII

LOS LIBROS Y TRATADOS DE SAN AGUSTÍN CONTRA LOS ENEMIGOS DE LA FE SON ACOGIDOS CON ENTUSIASMO POR LOS MISMOS HEREJES

Y enseñaba y predicaba privada y públicamente, en casa y en la iglesia, la palabra de la salud eterna contra las herejías de Africa, sobre todo contra los donatistas, maniqueos y paganos, combatiéndolos, ora con libros, ora con improvisadas conferencias, siendo esto causa de inmensa alegría y admiración para los

tatio est coepta et primo, et secundo finita est die. In qua ille Manichaeus praeceptor, ut gestorum continet fides, nec catholicam adsertionem potuit vacuare, nec Manichaeorum sectam subnixam veritate valuit comprobare: sed responsione deficiens ultima, conlaturum se cum suis maioribus ea quae refellere non potuit, prosecutus est; et si sibi forte de his satis minime fecissent, suae animae consulturum: atque ita ab omnibus, apud quos magnus et doctus videbatur, nihil valuisse in suae sectae adsertione iudicatus est. Qua ille confusione adfectus, et sequenti tempore de Hipponensi civitate profectus, ad eam amplius non remeavit: ac sic per memoratum Dei hominem omnium cordibus, vel qui aderant, vel qui absentes illa quae gesta sunt cognoverant, error ille ablatus. Catholica est intimata ac retenta sincera religio.

CAPUT VII

LIBRI ET TRACTATUS AUGUSTINI CONTRA FIDEI HOSTES AB IPSIS ETIAM HAERETICIS INGENTI ARDORE EXCEPTI

Et docebat ac praedicabat ille privatim et publice, in domo et in ecclesia, salutis verbum cum omni fiducia adversus africanas haereses, maximeque contra Donatistas, Manichaeos et paganos, libris confectis et repentinis sermonibus, ineffabiliter admirantibus Christianis et conlaudan-

católicos, los cuales divulgaban donde podían a los cuatro vientos los hechos de que eran testigos. Con la ayuda, pues, del Señor, comenzó a levantar cabeza la iglesia de Africa, que desde mucho tiempo yacía seducida, humillada y oprimida por la violencia de los herejes, mayormente por el partido donatista, que rebautizaba a la mayoría de los africanos. Y estos libros y tratados se multiplicaban con maravillosa ayuda de lo alto, y apoyados como estaban con gran copia de razones y la autoridad de las Santas Escrituras, interesaban grandemente a los mismos herejes, los cuales iban a escucharle mezclados con los católicos; y cualquiera, según quiso y pudo, valiéndose del servicio de los estenógrafos, tomaba por escrito lo que decía. Comenzó, pues, a difundirse por toda el Africa su doctrina y el olor suavísimo de Cristo, llegando su noticia y alegría a la iglesia de ultramar; pues así como cuando padece un miembro, todos los miembros se compadecen, también cuando es glorificado uno, todos los demás participan de su gozo [a].

CAPÍTULO VIII

Es nombrado obispo en vida de Valerio y lo consagra el primado de Numidia, Megalio

Pero el bienaventurado anciano Valerio, quien más que nadie rebosaba de alegría, dando gracias a Dios por el beneficio singu-

tibus, et hoc ipsum ubi poterant non tacentibus, et diffamantibus. Atque, Dei dono, levare in Africa Ecclesia Catholica exorsa est caput, quae multo tempore—illis convalescentibus haereticis praecipueque rebaptizante Donati parte maiorem multitudinem Afrorum—, seducta, et pressa et oppressa iacebat. Et hos eius libros atque tractatus mirabili Dei gratia procedentes ac profluentes, instructos rationis copia atque auctoritate sanctarum Scripturarum, ipsi quoque haeretici concurrentes cum catholicis ingenti ardore audiebant, et quisquis, ut voluit et potuit, notarios adhibentes, et quae dicebantur excepta describentes. Et inde iam per totum Africae corpus praeclara doctrina, odorque suavissimus Christi, diffusa et manifestata est, congaudente quoque, id comperta, Ecclesia Dei transmarina. Quoniam sicut dum patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra; ita cum glorificatur unum membrum congaudent omnia membra [9].

CAPUT VIII

Designatur episcopus vivo Valerio et a Megalio primate ordinatur

Ille vero beatus senex Valerius ceteris ex hoc amplius exsultans, et Deo gratias agens de concesso sibi speciali beneficio, metuere coepit, ut

[a] Véase la nota 7 sobre *La consagración episcopal*

[9] Cor 12,26.

lar que había hecho a su iglesia, comenzó a temer—y esto es cosa muy humana—que se lo arrebatasen para alguna otra iglesia privada de sacerdote, consagrándole obispo. Y así hubiera ocurrido, sin duda, a no haberlo evitado el vigilante pastor, ocultándole en un lugar donde no dieron con él los que vinieron a buscarlo. Por lo cual, más receloso cada día el venerable obispo, conociendo su flaqueza y ancianidad, acudió con letras secretas al primado de Cartago, alegando lo avanzado de su edad y la gravedad de sus achaques y rogando nombrase obispo auxiliar de Hipona a Agustín, no tanto para que le sucediese en la cátedra como para que colaborase con él en el oficio pastoral. Por rescripto consiguió lo que deseara y pidiera con tal instancia. Más tarde, reclamado para la visita, y presente en la basílica de Hipona el primado de Numidia, el obispo de Calama Megalio, Valerio sorprendió con la manifestación de su propósito a todos los obispos, que por casualidad se hallaban presentes, y a todos los clérigos y fieles de Hipona, siendo acogida la propuesta por todos los oyentes con alegría, congratulaciones y clamores de aprobación y deseo. Sólo Agustín rehusaba la consagración episcopal, alegando la costumbre en contra, mientras viviera su obispo. Convenciéronle todos de lo contrario, ya con ejemplos de las iglesias africanas, ya con hechos de las iglesias ultramarinas—cosa que él ignoraba—, y al fin, cediendo a la fuerza de sus razones e instancias, se avino a recibir sobre sus hombros la carga de un grado superior. Pero después dijo y escribió que no debieran haberlo consagrado, obrando así con él en vida del obispo, contra

est humanus animus, ne ab alia ecclesia, sacerdote privata, ad episcopatum quaereretur, et sibi auferretur: nam et id provenisset, nisi hoc idem episcopus cognito, ad locum secretum eum transire curasset, atque occultatum a quaerentibus minime inveniri fecisset. Unde amplius formidans idem venerabilis senex, et sciens se corpore et aetate infirmissimum, egit secretis litteris apud primatem episcoporum Carthaginensem, adlegans imbecillitatem corporis sui aetatisque gravitatem, et obsecrans ut Hipponensi ecclesiae ordinaretur episcopus, quod suae cathedrae non tam succederet, sed consacerdos accederet Augustinus. Et quae optavit et rogavit satagens rescripto impetravit. Et postea petito ad visitandum et adveniente ad ecclesiam Hipponensem tunc primate Numidiae Megalio Calamensi episcopo, Valerio antistite, episcopis qui forte tunc aderant, et clericis omnibus Hipponensibus, et universae plebi inopinatam cunctis suam insinuante voluntatem, omnibusque audientibus gratulantibus, atque id fieri perficique ingenti desiderio clamantibus, episcopatum suspicere contra morem Ecclesiae suo vivente episcopo presbyter recusabat. Dumque illi fieri solere ab omnibus suaderetur, atque id ignaro transmarinis et africanis Ecclesiae exemplis probaretur, compulsus atque coactus succubuit, et maioris loci ordinationem suscepit. Quod in se postea fieri non debuisse, ut vivo episcopo suo ordinaretur, et dixit et scripsit [10], propter concilii uni-

[10] *Epist.* 213,4: PL 33,967.

la prohibición de un concilio universal, de que se informó después de estar ordenado, y él no quería se hiciese a los demás lo que lamentaba haberse hecho con él. Por eso logró que se estableciera en los concilios episcopales que los obispos ordenantes notificaran a los ordenandos y ordenados los estatutos referentes al sacerdocio, y así se hizo [a].

CAPÍTULO IX

LUCHA CON LOS DONATISTAS

Nombrado obispo, predicaba la palabra de salvación con más entusiasmo, fervor y autoridad; no sólo en una región, sino dondequiera que le rogasen, acudía pronta y alegremente, con provecho y crecimiento de la Iglesia de Dios, dispuesto siempre para dar razón a los que se la pedían de su fe y esperanza en Dios. Y los donatistas, mayormente los que moraban en Hipona y sus cercanías, recogían sus dichos y los llevaban a sus obispos, cuyas respuestas o bien eran refutadas por sus mismos adeptos o bien llegaban a los oídos de San Agustín, quien, después de averiguarlo todo, con paciencia y suavidad, y como está escrito, con temor y temblor, trabajaba por la salvación común mostrándoles cuán sin fuste eran sus réplicas y cuán verdadero y manifiesto lo que la fe católica enseña. Día y noche se consagraba continuamente

versalis vetitum, quod iam ordinatus edidicit: nec quod sibi factum esse doluit, aliis fieri voluit. Unde etiam sategit, ut conciliis constitueretur episcoporum ab ordinatoribus debere ordinandis vel ordinatis omnium statuta sacerdotum in notitiam esse deferenda, atque ita factum est [11].

CAPUT IX

PUGNA CUM DONATISTIS HAERETICIS

Et episcopus, multo instantius ac ferventius maiore auctoritate, non adhuc in una tantum regione, sed ubicumque rogatus venisset, verbum salutis aeternae alacriter ac gnaviter pullulante atque crescente Domini Ecclesia praedicabat, paratus semper percentibus reddere rationem de fide et spe, quae in Deum est. Et eius dicta atque, excepta, maxime Donatistae in eadem Hipponensi vel vicina manentes civitate, ad suos deferebant episcopos. Quae cum audissent et contra forte aliquid dicerent, aut a suis refellebantur, aut eadem responsa ad Sanctum Augustinum deferebantur, eaque comperta patienter et leniter et, ut scriptum est, cum timore et tremore salutem hominum operabatur [12], ostendens quam nihil refellere illi voluerint ac valuerint, quamque verum manifestumque sit, quod Ecclesiae Dei fides tenet et docet; et haec diebus ac noctibus ab eodem

[a] Véanse las notas 7, 8 y 9 sobre la *Consagración episcopal*, sobre *Aurelio, primado de Cartago* y sobre *Un canon agustiniano*.

[11] In Concilio Carthaginensi tertio, anno 397, can.3.

[12] Phil 2,12.

a esta labor, pues por cartas privadas se dirigía a los obispos de aquella secta y a los más eminentes laicos, persuadiéndoles con muchas razones y exhortándoles o a corregirse de sus yerros o a presentarse a la discusión. Pero ellos, desconfiando de su causa, ni siquiera se dignaban contestarle, y dábanse a la más furiosa ira, divulgando en lo privado y en lo público que Agustín era un seductor y embaucador de las almas, y había que matarlo como a un lobo para defensa de su rebaño, mereciendo una indulgencia plenaria de Dios los que tal hicieran; así pregonaban, sin temor alguno a Dios ni miramiento a los hombres. Pero él se esforzó para que fuera conocida de todos la desconfianza que tenían en su causa, y convocándolos a reuniones públicas, no se atrevieron a comparecer [a].

CAPÍTULO X

El furor de los circunceliones

Tenían también los donatistas en casi todas sus iglesias una clase inaudita de hombres maleantes y perversos, que hacían profesión de continencia y eran llamados *circunceliones,* y estaban repartidos en cuadrillas por casi todas las regiones de Africa. Envenenados por falsos doctores, soberbios, audaces y temerarios hasta la ilicitud, ni a los suyos ni a los demás perdonaban

iugiter agebantur. Nam et epistolas privatas ad quosque eiusdem erroris episcopos eminentes, scilicet, et laicos dedit, ratione reddita, admonens atque exhortans ut vel ab illa se pravitate corrigerent vel certe ad disputationem venirent. At illi causa diffidentiae ne quidem unquam rescribere voluerunt, sed irati furiosa loquebantur, atque seductorem et deceptorem animarum Augustinum esse, et privatim et publice conclamabant; et ut lupum occidendum esse in defensionem gregis sui, dicebant et tractabant: omniaque peccata a Deo indubitanter esse credendum posse dimitti his, qui hoc facere ac perficere potuissent, nec Deum timebant, nec hominibus erubescentes. Et ut eorum causae diffidentia cunctis innotesceret, elaboravit, et publicis gestis conventi, non sunt ausi conferre.

CAPUT X

Circumcellionum furor

Habebant etiam iidem Donatistae per suas pene omnes ecclesias inauditum hominum genus perversum ac violentum, velut sub professione continentium ambulantes, qui Circelliones [13] dicebantur. Et erant in ingenti numero et turbis per omnes fere Africanas regiones constituti. Qui malis imbuti doctoribus audacia superba et temeritate inlicita, nec suis nec

[a] Véase la nota 10 sobre los donatistas.

[13] Aliquot mss.: *Qui Circumcelliones dicebantur.*

nunca, impidiendo hasta el legítimo ejercicio del derecho entre los hombres. Los que no se doblegaban a sus caprichos recibían gravísimos daños y aun la muerte, porque iban armados con diversas lanzas, en correrías por los pueblos y campos esparciendo sangre. Mas como la palabra de Dios se predicaba con diligencia, invitando a la paz a los mismos que la aborrecían, ellos acometieron también sin razón al que era su portavoz. La verdad se abría camino contra los errores, y los que querían y podían, sustrayéndose del partido, se incorporaban con los que podían a la paz y unidad de la Iglesia. Por eso, ellos, al verse disminuidos en número, y mirando con envidia la dilatación de la Iglesia, ardiendo de ira y despecho, promovían persecuciones cruelísimas contra los que se estrechaban en la unidad eclesiástica, haciendo particular blanco de su ira y agresiones diurnas y nocturnas a los sacerdotes y ministros católicos, entregándose a la rapiña y atropello. Muchos siervos de Dios quedaron malparados por causa de sus agresiones; a algunos les vertieron en los ojos vinagre y cal; a otros asesinaron. Por estos excesos cundía el descontento y desaprobación entre los mismos partidarios de Donato [a].

alienis aliquando parcebant, contra ius fasque in causis intercedentes hominibus: et nisi oboedissent, damnis gravissimis et caedibus adficiebantur, armati diversis telis, bacchantes per agros villasque usque ad sanguinis effusionem accedere non metuentes. Sed dum verbum Dei sedulo praedicaretur, et cum his qui oderant pacem pacis ratio haberetur, illi loquentem debellabant gratis. Et cum adversus eorum dogma veritas innotesceret, qui volebant et poterant, sese inde vel eripiebant vel subducebant, et paci atque unitati Ecclesiae cum suis quibus poterant cohaerebant. Unde illi sui erroris minui congregationes videntes, atque augmentis Ecclesiae invidentes, accensi exardescebant ira gravissima, et intolerabiles persecutiones unitati Ecclesiae compactis faciebant: ipsisque catholicis sacerdotibus et ministris adgressiones diurnas atque nocturnas, direptionesque rerum omnium inferebant. Nam et multos Dei servos caedibus debilitaverunt. Aliquibus etiam calcem cum aceto in oculos miserunt, aliosque occiderunt. Unde etiam suis iidem Donatistae rebaptizatores in odium veniebant.

[a] Véase la nota 11 sobre los circunceliones.

CAPÍTULO XI

PROGRESOS DE LA IGLESIA CATÓLICA POR OBRA DE SAN AGUSTÍN

Dilatándose, pues, la divina doctrina, algunos siervos de Dios que vivían en el monasterio bajo la dirección y en compañía de San Agustín, comenzaron a ser ordenados clérigos para la Iglesia de Hipona. Y más tarde, al ir en auge y resplandeciendo de día en día la verdad de la predicación de la Iglesia católica, así como el modo de vivir de los santos y siervos de Dios, su continencia y ejemplar pobreza, la paz y la unidad de la Iglesia, con grandes instancias comenzó primero a pedir y recibir obispos y clérigos del monasterio que había comenzado a existir y florecía con aquel insigne varón: y luego lo consiguió. Pues unos diez santos y venerables varones, continentes y muy doctos, que yo mismo conocí, envió San Agustín a petición de varias iglesias, algunas de categoría. Y ellos también, siguiendo el ideal de aquellos santos, dilataron la Iglesia, y fundaron monasterios; y aumentándose cada vez más el deseo de la edificación por la palabra divina, ordenando nuevos religiosos, proveyeron de ministros a otras iglesias. Así se esparcía por muchos y entre muchos la doctrina saludable de la fe, esperanza y caridad de la Iglesia, no sólo por todas las partes de Africa, sino también por ultramar, y con libros publicados y traducidos a la lengua griega, todo se ponía en luz por ministerio de un solo hombre, y por él a otros muchos con el favor del cielo. Y por esto, como está

CAPUT XI

PROFECTUS ECCLESIAE PER AUGUSTINUM

Proficiente porro doctrina divina sub sancto et cum sancto Augustino, in monasterio Deo servientes ecclesiae Hipponensi clerici ordinari coeperunt. Ac deinde innotescente et clarescente de die in diem Ecclesiae Catholicae praedicationis veritate, sanctorumque servorum Dei proposito, continentia et paupertate profunda, ex monasterio quod per illum memorabilem virum et esse et crescere coeperat, magno desiderio poscere atque accipere episcopos et clericos pax Ecclesiae atque unitas et coepit primo, et postea consecuta est. Nam ferme decem quos ipse novi sanctos ac venerabiles viros continentes et doctos beatissimus. Augustinus diversis ecclesiis, nonnullis quoque eminentioribus, rogatus dedit. Similiterque et ipsi ex illo sanctorum proposito venientes, Domini ecclesiis propagatis, et monasteria instituerunt, et studio crescente aedificationis verbi Dei, ceteris ecclesiis promotos fratres ad suscipiendum sacerdotium praestiterunt. Unde per multos et in multis salubris fidei, spei et caritatis Ecclesiae innotescente doctrina, non solum per omnes Africae partes, verum etiam in transmarinis, et libros editos atque in Graecum sermonem translatos, ab illo uno homine et per illum multis, favente Deo, cuncta innotescere

escrito, los malos se enfurecían y consumían de rabia; pero tus siervos con los aborrecedores de la paz eran mansos, y cuando hablaban eran blanco de su saña sin motivo alguno [a].

CAPÍTULO XII

Por un error del conductor evita San Agustín las asechanzas enemigas

Más de una vez, armados los circunceliones, prepararon emboscadas al siervo de Dios Agustín, cuando, a petición de sus diocesanos, hacía la visita pastoral—y esto era muy frecuente—con el fin de instruir y fortalecer en la fe a los católicos. Una vez—yendo dirigidos por un subcenturión—les falló la estratagema, pues sucedió que cuando le esperaban en el camino, asistido de la divina Providencia, extraviándose el conductor, por otra vía llegó el obispo con su comitiva al lugar adonde se encaminaban, siendo este error, conocido después, causa para librarse de las manos impías de sus perseguidores. Dieron gracias a Dios con todos por haber salido incólumes, porque aquellos sicarios no perdonaron ni a laicos ni sacerdotes, según es notorio por las actas públicas.

A este propósito no omitiré para gloria de Dios cuanto hizo contra la secta de los donatistas rebautizantes aquel varón tan

meruerunt. Atque hinc, ut scriptum est, peccator videns irascebatur, dentibus suis frendebat, et tabescebat [14] servi autem tui, ut dictum est, cum his qui oderant pacem, erant pacifici, et cum loquerentur, debellabantur gratis ab eis [15].

CAPUT XII

Paratas sibi insidias errore ducatoris devitat

Aliquotiens vero etiam vias armati iidem Circelliones famulo Dei Augustino obsederunt, dum forte iret rogatus ad visitandas, instruendas et exhortandas catholicas plebes, quod ipse frequentissime faciebat. Et aliquando contigit ut illi succenturiati hactenus perderent captionem: evenit enim Dei quidem providentia, sed ducatoris hominis errore, ut per aliam viam cum suis comitibus sacerdos quo tendebat venisset, atque per hunc quem postea cognovit, errorem manus impias abisse, et cum omnibus liberatori Deo gratias egit. Et omnino suo more illi nec laicis nec clericis pepercerunt, sicut publica contestantur gesta.

Inter ea silendum non est quod ad laudem Dei per illius tam egregii in Ecclesia viri studium domusque Dei zelum adversus praedictos rebap-

[a] Véanse las notas 12 y 13 sobre el *Propositum* y el *Seminario de Hipona.*
[14] Ps 111,10.
[15] Ps 119,7.

ilustre en la Iglesia, abrasado del celo de la casa del Señor. Un obispo, salido de su monasterio y ordenado para la Iglesia, visitaba la diócesis de Calama, pertinente a su jurisdicción, e iba predicando en defensa de la paz contra la herejía lo que había aprendido, cuando en medio del camino cayó en una emboscada, y le asaltaron con toda la comitiva, robándoles animales y equipaje, y a él lo colmaron de injurias, y lo maltrataron gravísimamente. A fin de no impedir el fruto de la paz, el defensor de la Iglesia presentó querella, según derecho, ante el tribunal. Crispino, obispo donatista de Calama y de toda aquella región, ya conocido mucho tiempo hacía y tenido por hombre docto, fue obligado a pagar la multa pecuniaria que, según las leyes civiles, debían pagar los herejes. Pero él, compareciendo ante el procónsul según la ley, rechazó la imputación del crimen de herejía; y habiéndose retirado el defensor eclesiástico, tuvo que enfrentarse con él el obispo católico, probándole que era realmente lo que negaba ser, y si se cooperaba al disimulo, tal vez ante los ignorantes pasaría por hereje el obispo católico, pues Crispín rebatía la inculpación de hereje, y con esta negligencia se daba motivo de escándalo y confusión a las personas sencillas. Por reiteradas instancias del tan digno de memoria Agustín, los dos prelados de Calama, en tres reuniones, celebraron conferencias acerca de ambas comuniones, con gran expectación de los cristianos de Cartago y de toda Africa, y Crispín, por sentencia proconsular, fue condenado como hereje. Intercedió en su favor ante el juez el obispo católico para

tizatores Donatistas gestum et perfectum est. Cum forte unus ex his, quos de suo monasterio et clero episcopos Ecclesiae propagaverat, ad suam curam pertinentem Calamensis ecclesiae dioecesim visitaret, et quae didicerat pro pace Ecclesiae contra illam haeresim praedicaret, factum est, ut medio itinere eorum insidias incurrisset, et pervasum cum omnibus illi comitantibus, sublatis illis animalibus et rebus, iniuriis et caede eum gravissima adfecissent. De qua re, ne pacis amplius Ecclesiae provectus impediretur, defensor Ecclesiae inter leges non siluit. Et praeceptus est Crispinus, qui eisdem Donatistis in Calamensi civitate et regione episcopus fuit, praedicatus scilicet et multi temporis et doctus, ad mulctam teneri aurariam publicis legibus contra haereticos constitutam. Qui resultans legibus praesentatus cum apud proconsulem se negaret haereticum, oborta est necessitas, ut illi, recedente Ecclesiae defensore, a Catholico episcopo resisteretur et convinceretur eum esse quod se fuisse negaverat; quoniam si ab eodem dissimularetur, forte catholicus episcopus ab ignorantibus haereticus crederetur, illo se quod erat negante, atque ita ex hac desidia infirmis scandalum nasceretur. Et memorabili Augustino antistite omnimodis instante, ad controversiam ambo illi Calamenses episcopi venerunt, et de ipsa diversa communione tertio conflictum secum egerunt, magna populorum christianorum multitudine causae exitum et apud Carthaginem et per totam Africam exspectante, atque ille est Crispinus proconsulari et libellari sententia pronuntiatus haereticus. Pro quo ille apud Cognitorem catholicus episcopus intercessit, ne auraria mulcta

que se le condonara la multa, y lo consiguió. Pero él, ingrato, apeló al piadosísimo emperador, el cual dio la debida respuesta, prohibiendo establecerse a los donatistas en lugar alguno por hallarse sometidos a las leyes vigentes en todas partes contra los que profesaban herejía. Y entonces el juez, el tribunal y el mismo Crispín, a quien no habían exigido aún el pago, fueron obligados a entregar al fisco las diez libras de oro señaladas por la ley. Pero pronto volvieron a interceder los obispos católicos, y sobre todo por instancia de San Agustín, de santa memoria, se consiguió la remisión de la condena, siendo perdonada por la indulgencia del príncipe; y con la ayuda de Dios así se hizo. Esta conducta y mansedumbre contribuyó a nuevo aumento de la Iglesia [a].

CAPÍTULO XIII

Apostolado de San Agustín en favor de la paz de la Iglesia

Por los esfuerzos realizados en favor de la paz otorgóle Dios aquí la palma, reservándole consigo la corona de la justicia; y así, con la gracia de Cristo, aumentaba de día en día y se multiplicaba la unidad de la paz y de la fraternidad de la Iglesia. Particularmente se logró esto después de la conferencia celebrada más tarde en Cartago por todos los obispos católicos y donatistas,

exigeretur, et ei est beneficium impetratum. Unde cum ingratus ad piissimum principem provocasset, ab imperatore relatione debitum est responsum solutum, et consequenter praeceptum, nullo prorsus loco haereticos Donatistas esse debere, et eos ad vim legum omnium contra haereticos latarum ubique teneri debere. Ex quo et iudex et officium et idem Crispinus quod minime fuerit exactus, praecepti sunt denas auri libras fisci iuribus inferre. Sed protinus opera data est per catholicos episcopos, praecipue per sanctae memoriae Augustinum, ut illa omnium condemnatio principis dimitteretur indulgentia. Et Domino adiuvante perfectum est. Qua diligentia et sancto studio multum crevit Ecclesia.

CAPUT XIII

Pax Ecclesiae per Augustinum

Et de his omnibus pro pace Ecclesiae gestis, Augustino Dominus et hic palmam dedit, et apud se iustitiae coronam servavit [16]: ac magis magisque, iuvante Christo, de die in diem augebatur et multiplicabatur pacis unitas, Ecclesiae Dei fraternitas. Et id maxime factum est post conlationem, quae ab universis episcopis catholicis apud Carthaginem cum

[a] Véanse las notas 14 y 15: *El «defensor Ecclesiae»* y *Un extravío de San Agustín*.

[16] 2 Tim 4,8.

con la anuencia y favor del religiosísimo y gloriosísimo emperador Honorio, para lo cual envió a Africa a su tribuno y secretario Marcelino como árbitro. En aquella controversia, los donatistas, acometidos por todos los flancos y convencidos de error por los católicos, fueron condenados con sentencia judicial, y después de su apelación confirmó todo lo actuado el emperador, reprobándolos como herejes. Por lo cual, más que antes, los obispos donatistas, viniendo a común acuerdo con sus clérigos y feligreses, abrazaban la paz católica, y sufrían como consecuencia muchas vejaciones, hasta la mutilación y la muerte. Y todo este bien, como se ha dicho, se comenzó y llevó a cima por obra de aquel varón santo, secundado por el esfuerzo y empeño de nuestros obispos [a].

CAPÍTULO XIV

VICTORIA DE SAN AGUSTÍN SOBRE EMÉRITO, OBISPO DONATISTA

Después de la conferencia con los donatistas, algunos de ellos comenzaron a propalar que a sus obispos les faltó ante el tribunal que juzgaba de la causa omnímoda potestad para defenderse, por favorecer el juez a la Comunión católica, a que pertenecía, si bien voceaban esto humillados y vencidos para excusarse, porque antes de la reunión bien sabían que era católico, y, no obstante, al ser convocados por él oficialmente a la confe-

eisdem Donatistarum episcopis postmodum facta est, id iubente gloriosissimo et religiosissimo Imperatore Honorio, propter quod perficiendum etiam a suo latere tribunum et notarium Marcellinum ad Africam iudicem miserat. In qua controversia illi omnimodis confutati, atque de errore a catholicis convicti, sententia Cognitoris notati sunt, et post eorum adpellationem piissimi regis responso iniusti inter haerecticos condemnati sunt. Ex qua ratione solito amplius eorum episcopi cum suis clericis et plebibus communicaverunt, et pacem tenentes catholicam, multas eorum persecutiones usque ad membrorum amputationem et internecionem pertulerunt. Et totum illud bonum, ut dixi, per sanctum illum hominem, consentientibus nostris coepiscopis et pariter satagentibus, et coeptum et perfectum est.

CAPUT XIV

EMERITUS EPISCOPUS DONATISTA SUPERATUS

Porro autem quoniam post illam quae cum Donatistis facta est conlationem, non defuerunt qui dicerent permissos non fuisse eosdem episcopos apud potestatem, quae causam audivit, dicere omnia pro suis partibus, quoniam catholicae communionis Cognitor suae favebat Ecclesiae: licet hoc deficientes et victi ad excusationem iactarent, quandoquidem et ante

[a] Véanse las notas 16, 17, 18 y 19: *La conferencia de Cartago en el año 411. Flavio Marcelino. Cesárea de Mauritania. La disputa con Emérito.*

rencia, se allanaron a intervenir en ella. Muy bien pudieron antes recusar como sospechoso al árbitro y evitar la asamblea. Mas dispuso la providencia del Todopoderoso que San Agustín, hallándose por orden pontificia con otros colegas en Cesárea de Mauritania para resolver ciertas cuestiones eclesiásticas, tuvo ocasión de entrevistarse con Emérito, obispo donatista de aquella ciudad, principal defensor de su causa en la conferencia de Cartago, y retarle a pública discusión en la iglesia con el doble concurso de católicos y disidentes, porque andaban diciendo que la conferencia se suspendió antes de tiempo, sin permitirles exponer lo que querían; ahora, pues, sin traba de ningún género, podía suplir aquellas deficiencias, y en su misma ciudad, en presencia de todos los suyos, defender la causa de su secta. Pero él no aceptó la propuesta, quedando sin eficacia las instancias de sus parientes y ciudadanos, los cuales le prometían volver a su comunión, aun con detrimento de sus bienes y salud temporal, si lograba rebatir las aserciones de los católicos. Mas él ni quiso ni pudo decir sino esto: *Aquellas actas contienen todo lo actuado por los obispos de Cartago; allí consta si fuimos vencedores o vencidos.* Y en otro lugar, apremiándole el notario a que respondiese, y como él se negara a hablar, se hizo patente su cobardía, de lo cual se siguió no poco provecho y aumento para la Iglesia. El que quiera informarse mejor del esmero y solicitud con que San Agustín

controversiam iidem haeretici catholicae communionis eundem esse noverant, et dum ab eodem convenirentur publicis gestis, quo ad conlationem occurrerent, et se facturos prosecuti sunt. Poterant utique, suspectum eum habentes, recusare congressum. Tamen omnipotentis Dei praestitit auxilium, ut postea in Caesariensi Mauritaniae civitate constitutus venerabilis memoriae Augustinus, quo eum venire cum aliis eius coepiscopis sedis apostolicae litterae [17] compulerunt, ob terminandas videlicet alias Ecclesiae necessitates: hac ergo occasione provenit, ut Emeritum eiusdem loci Donatistarum episcopum, quem suae sectae praecipuum in illa conlatione habuerunt defensorem, videret et cum eodem publice in ecclesia populo astante diversae communionis ex hoc ipso disputaret et provocaret gestis ecclesiasticis: ut quod forte, sicut dicebant, prosequi potuit in conlatione, et permissus non erat, in praesenti sine alicuius potestatis prohibitione aut potentia, securus dicere minime dubitaret: et in sua civitate suis omnibus praesentibus civibus fiducialiter propriam defendere communionem non denegasset. Ille nec hac hortatione, nec suorum parentum el civium instanti petitione id facere voluit, qui ei pollicebantur se ad eius redituros communionem, etiam cum discrimine patrimoniorum salutisque suae temporalis, si modo catholicam superaret adsertionem. At ille amplius dicere illis gestis nihil voluit, nec valuit, nisi tantum: *Iam illa gesta continent, quae apud Carthaginem inter episcopos sunt confecta, utrum vicerimus an victi fuerimus.* Et alio loco dum a notario ut responderet admoneretur et cum reticeret, factaque eius cunctis manifestata diffidentia, Ecclesiae Dei augmenta ac firmamenta provenerunt. Quisquis ergo dili-

[17] Zosimi Papae. Vide AUGUSTINUM, *Epist.* 190,1: PL 33,857.

trabajó por la causa de la Iglesia de Dios, lea aquellas actas, y hallará lo que dijo y con qué razones persuadió a aquel varón docto, elocuente y celebrado entre los suyos, para que hablase con toda libertad en pro de su partido, y verá cómo le venció.

CAPÍTULO XV

Cómo por una digresión del predicador se convierte un comerciante llamado Firmo

Doy fe también—y lo mismo pueden darla otros compañeros y hermanos que vivían entonces con nosotros en la iglesia de Hipona—que estando en la mesa nos dijo una vez: *¿No habéis notado que hoy mi sermón al principio y al fin ha seguido un rumbo contrario a la costumbre, porque no he explicado el tema que les prometí, dejándolo suspenso? Ciertamente*—respondimos—, *así es; lo cual no dejó de causarnos admiración.* Y él añadió: *Creo que con nuestro olvido y error ha querido Dios enseñar y sanar alguno, porque en su mano estamos nosotros con todos nuestros discursos. Pues al resolver algunos aspectos de la cuestión propuesta, cambiando de argumento, me he deslizado a otro punto, dejando sin explicar ni concluir el argumento, con la mira puesta en rebatir los errores de los maniqueos, fuera de mi propó-*

gentiam et operam beatissimae memoriae Augustini pro Ecclesiae Dei statu cognoscere plenius voluerit, etiam illa percurrat gesta: et inveniet quae vel qualia protulerit, quibus illum doctum, eloquentem, et praedicatum hominem provocarit hortatusque fuerit, ut pro suae defensione partis quod vellet ediceret, illumque victum cognoscet.

CAPUT XV

Digressione concionantis conversus negotiator nomine Firmus

Scio item non solus ipse, verum etiam alii fratres et conservi, qui nobiscum tunc intra Hipponensem ecclesiam cum eodem sancto viro vivebant, nobis ad mensam constitutis eum dixisse: *Advertistis hodie in ecclesia meum sermonem, eiusque initium et finem contra meam consuetudinem processisse, quoniam non eam rem terminatam explicuerim quam proposueram, sed pendentem reliquerim?* Cui respondimus: *Ita nos in tempore miratos fuisse scimus et recognoscimus.* At ille: *Credo,* ait, *forte aliquem errantem in populo Dominus per nostram oblivionem et errorem doceri et curari voluerit: in cuius manu sumus et nos et sermones nostri. Nam cum propositae quaestionis latera pertractarem, in aliud sermonis excursu perrexi, atque ita non clausa vel explicata quaestione, disputationem terminavi magis adversus Manichaeorum errorem, unde nihil dicere decreveram disputans, quam de his quae adserere proposueram.* Et post haec, nisi fallor, ecce alia die vel post biduum venit

sito. Y he aquí que al día siguiente, si mal no recuerdo, o dos días después se presenta un negociante llamado Firmo y, estando San Agustín en el monasterio, delante de nosotros se arrojó a sus pies y con lágrimas en los ojos le suplicaba intercediese, como sacerdote, ante Dios por sus pecados, porque había militado en la secta de los maniqueos por muchísimos años y les había hecho donación de cuantiosas sumas de dinero, sobre todo a los *elegidos;* mas por la misericordia divina se había convertido en la iglesia al oírle predicar, haciéndose católico. E interesándonos tanto el venerable San Agustín como los que estábamos con él por saber cuál de los pasajes le había movido más, repitió el sermón con un orden verdadero, y con gran estupor admiramos el profundo consejo del Señor, glorificándole y bendiciendo su nombre, porque El cuando quiere, de donde quiere y como quiere, por instrumentos conscientes o inconscientes, obtiene la salvación de las almas. Y, desde entonces, aquel hombre, uniéndose a la vida de los siervos de Dios, dejó la profesión del comercio, y aventajándose entre los miembros de la Iglesia, en otra parte fue promovido por obediencia a la dignidad de sacerdote, conservando firme siempre su propósito de santidad. Tal vez vive aún ejerciendo su ministerio en ultramar.

quidam, Firmus nomine, negotiator, et intra monasterium sedenti sancto Augustino nobis coram, ad pedes genibus provolutus sese iactavit lacrimas fundens, et rogans ut pro suis delictis sacerdos cum sanctis Dominum precaretur, confitens quod Manichaeorum sectam secutus fuisset, et in ea quamplurimis annis vixisset, et propterea pecuniam multam ipsis Manichaeis vel eis, quos dicunt Electos, incassum erogasset: ac se in ecclesia Dei misericordia fuisse eius tractatibus nuper correctum atque catholicum factum. Quod et ipse venerabilis Augustinus, et nos qui tunc aderamus, ab eodem diligenter inquaerentes ex qua re potissimum illo tractatu sibi fuerit satisfactum, et referente nobisque omnibus sermonis seriem recognoscentibus, profundum consilium Dei pro salute animarum admirantes et stupentes, glorificavimus sanctum eius nomen et benediximus: qui cum voluerit, et unde voluerit, et quomodo voluerit, et per scientes et per nescientes salutem operatur animarum. Et ex eo ille homo proposito servorum Dei adhaerens, negotiatoris dimisit actionem, et proficiens in Ecclesiae membris, in alia regione ad presbyterii quoque Dei voluntate petitus et coactus accessit officium, tenens atque custodiens propositi sanctitatem: et forte adhuc usque in rebus humanis vivat trans mare constitutus.

CAPÍTULO XVI

Descúbrense las nefandas torpezas de los maniqueos. La conversión de Félix

También en Cartago, un procurador de la Casa real, llamado Urso, católico, logró descubrir a ciertos maniqueos que llaman *elegidos* o *elegidas,* y llevados a la Iglesia por el mismo fueron examinados ante los notarios por los obispos. Entre ellos se hallaba presente San Agustín, de santa memoria, quien mejor que nadie conocía la execrable secta, y poniendo en claro todas las horribles blasfemias con textos de los libros que ellos mismos aceptan, les obligó a confesar sus errores; y las torpezas e indignidades que acostumbraban cometer, por delación de las mismas mujeres elegidas, salieron a relucir en las actas eclesiásticas. Así, merced a la vigilancia de los pastores, la divina grey recibió aumentos, siendo virilmente defendida contra los ladrones y salteadores.

Públicamente disputó también con cierto Félix, del número de los elegidos, en la iglesia de Hipona, con concurso de pueblo, levantándose acta notarial de lo ocurrido; y después de la segunda o tercera discusión, en que quedó rebatido el error y la vanidad de su secta, aquel maniqueo se convirtió a nuestra santa fe e Iglesia, como lo muestran las mismas actas [a].

CAPUT XVI

Manichaeorum exsecrandae turpitudines detectae

Apud Carthaginem quoque, dum per quendam domus regiae procuratorem nomine Ursum, fidei catholicae hominem, ad quosdam Manichaeorum, quos Electos vel Electas dicunt, praesentes perveniretur, atque ad ecclesiam ab eodem deducerentur et perducerentur ab episcopis, ad tabulas [18] auditi sunt. Inter quos etiam sanctae memoriae Augustinus fuit, qui prae ceteris illam execrabilem sectam noverat, et eorum prodiens eiusmodi damnabiles blasphemias ex locis librorum, quos illi accipiunt Manichaei, usque ad confessionem earundem blasphemiarum eos perduxit. Et quae inter se illi suo more malo indigna et turpia facere consueverunt, feminarum illarum velut Electarum proditione, illis ecclesiasticis gestis declaratum est. Atque ita pastorum diligentia dominico gregi et augmentum accesit, et adversus fures atque latrones defensio competens procurata est.

Cum quodam etiam Felice de numero eorum quos Electos dicunt Manichaei, publice in Hipponensi ecclesia notariis excipientibus disputavit populo astante: et post secundam vel tertiam conlationem ille Manichaeus, frustrata vanitate et errore ipsius sectae, ad nostram conversus est fidem atque Ecclesiam, sicut eadem relecta docere poterit scriptura [19].

[a] Véase la nota 20: *Las costumbres de los maniqueos.*

[18] *Ad tabulas,* id est, notariis excipientibus et in tabulas inferentibus interrogata et responsa: sicque notariorum opere confecta sunt illa gesta, quae hic ecclesiastica dicuntur (PL 32,46).

[19] Vide *De actis cum Felice Manichaeo libri duo*: PL 42,519-552.

CAPÍTULO XVII

PASCENCIO, CONDE ARRIANO, ES VENCIDO EN UNA CONTROVERSIA. SAN AGUSTÍN CONFERENCIA CON MAXIMINO, OBISPO ARRIANO

En Cartago provocó a controversia, en presencia de honrados y nobles varones, a un Pascencio arriano, funcionario palatino, el cual, abusando de su poder y mordacidad de severísimo cobrador del fisco, continua y ferozmente combatía la fe católica, turbando muchas conciencias y molestando a muchísimos sacerdotes que vivían en la sencillez de su religión. Pero este hereje rehusaba la intervención de notarios y escribanos, contra el parecer de nuestro Santo, quien quería fidelísima relación de todo lo que se actuara antes y durante la reunión. Negándose, pues, él a tales formalidades, para no exponerse, según decía, por el informe documental al peligro de las leyes públicas, y viendo San Agustín con los suyos que agradaba esto a los árbitros, es decir, que querían una discusión privada sin escritura, aceptó la conferencia, pero anticipándose a decir, y los hechos le dieron la razón después, que, si no quedaba documento escrito, sería muy fácil a cada uno el escurrirse del adversario, fingiendo haber dicho lo que no dijo o negando haber dicho lo que se le atribuyera. Entabló, pues, la conversación, y Agustín expuso los fundamentos de nuestra fe, oyendo después la exposición del contrincante, y con verdaderas razones y autoridad de las Santas Escrituras probó la verdad de la doctrina católica y que las afirmaciones del arriano

CAPUT XVII

PASCENTIUS COMES ARIANUS IN COLLATIONE REVINCITUR

Praeterea cum quodam etiam. Pascentio comite domus regiae ariano, qui per auctoritatem suae personae fisci vehementissimus exactor, fidem catholicam atrociter ac iugiter obpugnabat, et quamplurimos sacerdotes Dei simpliciori fide viventes, dicacitate et potestate exagitabat et perturbabat, interpositis honoratis et nobilibus viris, apud Carthaginem ab illo provocatus, coram contulit. Sed idem haereticus tabulas atque stilum, quod magister noster et ante congressum, et in congressu instantissime fieri volebat, ne adessent omni modo recusavit. Et dum id pernegasset, dicens quod legum metu publicarum periclitari talibus scriptis nollet, atque interpositis id placere Augustinus episcopus, cum suis qui aderant consacerdotibus, videret, ut absque illa scriptura privatim disputarent, conlationem suscepit, praedicens, ut postmodum contigit, quod post solutum conventum esse cuiquam posset liberum forte dicere, nullo scripturae documento, se dixisse quod forte non dixerit, vel non dixisse quod dixerit. Et miscuit cum eodem sermonem, atque adseruit quid crederet, et ab illo tenere, audivit, et vera ratione atque auctoritate Scripturarum prolata docuit et ostendit nostrae fidei firmamenta. Illius autem adserta nulla veritate, nulla Scripturarum sanctarum auctoritate suffulta docuit et

carecían de todo fundamento y apoyo de la divina palabra. Pero apenas los dos contendientes se separaron, más irritado y furioso el arriano, comenzó a defender su error con muchas patrañas, blasonando victoria y dando por vencido a San Agustín, tan alabado por boca de la multitud. Divulgóse todo y San Agustín se vio obligado a escribir a Pascencio, ocultando el nombre de los conferenciantes por el miedo que tenía él; y en aquel escrito fielmente consignó lo dicho y lo ocurrido en ambas partes, y aun en caso de negarse lo que allí consta, había numerosos testigos; conviene a saber: los ilustres y dignos varones que asistieron. A los dos escritos apenas contestó con uno Pascencio; más bien para desahogarse con injurias que con razones justificatorias de su secta. Fácil es la comprobación de lo dicho a los que quieren y pueden leer.

También disputó en Hipona a deseo y petición de muchos pudientes e ilustres personajes con un obispo arriano, Maximino, llegado con los godos a Africa. Lo que de ambas partes se dijo, puede leerse en los documentos, los cuales muestran dónde está la astucia y la falsedad del error, para seducir y engañar, y lo que la Iglesia católica siente y predica de la divina Trinidad. Y como también aquel hereje, volviendo de Hipona a Cartago, se lisonjeó de haber salido vencedor por la mucha locuacidad derrochada en la discusión, y mintió en esto; y, por otra parte, no siendo fácil a los ignorantes de la divina ley examinar y juzgar del caso, el venerable obispo Agustín, en un escrito divulgado

frustravit. Et ut a se invicem partes digressae sunt, ille magis magisque iratus et furens, mendacia multa pro sua falsa fide iactabat, victum esse a seipso proclamans, multorum ore laudatum Augustinum. Quae cum minime laterent, coactus est ad ipsum scribere Pascentium, propter illius metum omissis nominibus conferentium, et in eis litteris quidquid inter partes dictum vel gestum fuerat fideliter intimavit, ad ea si negarentur probanda magnam testium habens copiam, clarissimos scilicet atque honorabiles, qui tunc aderant, viros. Atque ille ad duo sibi directa scripta, unum vix reddidit rescriptum, in quo magis iniuriam facere, quam suae sectae rationem valuit declarare. Quod volentibus et valentibus legere comprobatur.

Cum ipsorum quoque Arianorum episcopo quodam Maximino cum Gothis ad Africam veniente, apud Hipponem quam pluribus volentibus, potentibus et praeclaris interpositis viris contulit, et quod singulae adseruerint partes, scriptum est. Quae si studiosi diligenter legere curaverint, procul dubio indagabunt, vel quid callida et inrationabilis haeresis ad seducendum et decipiendum profiteatur, vel quid Ecclesia Catholica de divina teneat et praedicet Trinitate. Sed quoniam ille haereticus de Hippone rediens ad Carthaginem, de sua multa in conlatione loquacitate victorem se de ipsa conlatione recessisse iactavit, et mentitus est—qui utique non facile a divinae legis ignaris examinari et diiudicari posset—, a venerabili Augustino sequenti tempore stilo, et illius totius conlationis de singulis obiectis et responsis facta est recapitulatio, et quam nihil

después, hizo una recapitulación de todas las objeciones y respuestas, probando cuán poco fuste tenían las contestaciones del otro; y añadió algunos suplementos para consignar lo que por falta de tiempo no pudo escribirse. Porque ésa fue la astucia y la maldad de aquel hombre: el ocupar casi todo el espacio del día con su última larguísima intervención [a].

CAPÍTULO XVIII

Debates con los pelagianos y labor de San Agustín en favor de la Iglesia

También contra los pelagianos, nuevos herejes de nuestros tiempos, astutos para la controversia, dotados de arte más sutil y dañoso para la propaganda escrita, y que difundían sus ideas donde podían, públicamente y en las casas, San Agustín luchó durante diez años, publicando multitud de libros y refutando con muchísima frecuencia sus errores en la Iglesia ante el pueblo. Y porque perversos y ambiciosos osaron llevar su perfidia hasta la misma Sede Apostólica, activamente trabajaron los obispos africanos en los concilios para desenmascarar sus errores, primero ante el Santo Padre de Roma, el venerable Inocencio, y después ante Zósimo, su sucesor, persuadiéndoles cuán abominable y digna de condenarse era para la fe católica la mencionada secta. Y aquellos prelados de tan ilustre sede en diversos tiempos

ille obiectis referre potuerit, nihilominus demonstratum est, additis supplementis, quae in tempore conlationis angusto inferri et scribi minime potuerunt. Id enim egerat nequitia hominis, ut sua novissima prosecutione multum longissima, totum quod remanserat diei spatium occuparet.

CAPUT XVIII

Pelagianastae novi haeretici expugnati et condemnati

Adversus Pelagianistas quoque novos nostrorum temporum haereticos et disputatores callidos, arte magis subtili et noxia scribentes, ut ubicumque poterant publice et per domos loquentes, per annos ferme decem elaboravit, librorum multa condens et edens, et in ecclesia populis ex eodem errore frequentissime disputans. Et quoniam iidem perversi sedi apostolicae per suam ambitionem eandem perfidiam persuadere conabantur, instantissime etiam conciliis Africanis sanctorum episcoporum gestum est, ut sancto papae urbis, et prius venerabili Innocentio, et postea sancto Zosimo eius successori persuaderetur, quam illa secta a fide catholica et abominanda et damnanda fuisset. At illi tantae sedis antistites, suis diversis temporibus eosdem notantes, atque a membris

[a] Véanse las notas 21 y 22: *La disputa con Pascencio* y *La controversia con Maximino, arriano.*

los censuraron y separaron de la Comunión católica con rescriptos dirigidos a las iglesias africanas del Occidente y a las del Oriente, fulminando contra ellos la condenación y declarándolos vitandos para los católicos. El mismo piadosísimo emperador Honorio acató y siguió este dictamen dado por la Iglesia, y, condenándolos, decretó con sus leyes que se los tuviese por herejes. Ya algunos de ellos volvieron al gremio de la fe, de donde se habían separado, y otros siguen su ejemplo, porque prevalece y brilla contra tan detestable error la verdad de nuestra doctrina.

Y era aquel hombre memorable el miembro principal del Cuerpo del Señor, siempre solícito y vigilante para trabajar en pro de la Iglesia; y por divina dispensación tuvo, aun en esta vida, la dicha de gozar del fruto de sus labores, primeramente, con la concordia y la paz, restablecida en la iglesia y diócesis de Hipona, puesta bajo su vigilancia pastoral, y después en otras partes de Africa, donde vio crecer y multiplicarse la Iglesia por esfuerzo suyo o por mediación de otros sacerdotes formados en su escuela, alborozándose en el Señor, porque tan a menos habían venido en gran parte los maniqueos, donatistas, pelagianos y paganos, convirtiéndose a la verdadera fe. Gozosamente favorecía el progreso y esfuerzos de todos los buenos, toleraba con piedad la indisciplina de los hermanos, gimiendo y lamentándose de las injusticias de los malos, ora se hallasen dentro, ora fuera de la Iglesia. Se alegraba, repito, de las ganancias del Señor y lloraba sus pérdidas.

Ecclesiae praecidentes, datis litteris ad Africanas Occidentis et ad Orientis partis ecclesias eos anathematizandos et devitandos ab omnibus catholicis censuerunt. Et tale de illis Ecclesiae Dei Catholicae prolatum iudicium, etiam piissimus Imperator Honorius audiens ac sequens, suis legibus eos damnatos inter haereticos haberi debere constituit. Unde nonulli ex eis ad sanctae matris Ecclesiae gremium, unde resiluerant, redierunt et adhuc alii redeunt, innotescente et praevalescente adversus illum detestabilem errorem rectae fidei veritate.

Et erat ille memorabilis vir praecipuum dominici corporis membrum circa universalis Ecclesiae utilitates sollicitus semper ac pervigil. Et illi divinitus donatum est, ut de suorum laborum fructu, etiam in hac vita gaudere provenisset, prius quidem in Hipponensi Ecclesiae regione, cui maxime praesidebat, unitate ac pace perfecta; deinde in aliis Africae partibus, sive per seipsum, sive per alios, et quos ipse dederat sacerdotes, pullulasse et multiplicatam fuisse Domini Ecclesiam pervidens, illosque Manichaeos, Donatistas, Pelagianistas et paganos ex magna parte defecisse, et Ecclesiae Dei sociatos esse congaudens. Provectibus quoque et studiis favens erat, et exultans bonorum omnium, indisciplinationes pie ac sancte tolerans fratrum, ingemiscensque de iniquitatibus malorum, sive eorum qui intra Ecclesiam, sive eorum qui extra Ecclesiam sunt constituti, dominicis, ut dixi, lucris semper gaudens, et damnis maerens.

Y fue tanto lo que dictó y escribió, lo que disertó en la iglesia, lo que extractó y enmendó, ya en publicaciones lanzadas contra los diversos herejes, ya en escritos ordenados para la declaración de las Escrituras canónicas y edificación de los fieles, que apenas un hombre estudioso bastara para leerlos y conocerlos. Por lo cual, para no defraudar en nada a los muy deseosos de conocer la verdad de la palabra divina, he pensado, con el favor de Dios, añadir a esta biografía el índice de sus libros, tratados y epístolas, y después de leerlo, los que prefieran la verdad divina a las riquezas temporales, elija cada cual lo que más deseare leer y conocer, y para copiarlo, o acuda a la biblioteca de la iglesia de Hipona, donde se conservan los ejemplares más correctos, o búsquelo donde pudiere, y hágase con una copia para guardarla, y sin envidia comuníquela al que se la pida con el mismo fin[a].

CAPÍTULO XIX

Cómo San Agustín administraba la justicia, dando a los litigantes consejos de la vida eterna

Dice el Apóstol: *¿Y osa alguno de vosotros que tiene un litigio con otro acudir en juicio ante los injustos y no ante los santos? ¿Acaso no sabéis que los santos han de juzgar al mundo? Y si habéis de juzgar al mundo, ¿seréis incapaces de juzgar esas*

Tanta autem ab eodem dictata et edita sunt, tantaque in ecclesia disputata, excepta atque emendata, vel adversus diversos haereticos, vel ex canonicis libris exposita ad aedificationem sanctorum Ecclesiae filiorum, ut ea omnia vix quisquam studiosorum perlegere et nosse sufficiat. Verumtamen ne veritatis verbi avidissimos in aliquo fraudare videamur, statui Deo praestante in huius opusculi fine etiam eorundem librorum, tractatuum et epistolarum *Indiculum* adiungere: quo lecto qui magis Dei veritatem quam temporales amant divitias, sibi quisque quod voluerit ad legendum eligat, et id ad describendum, vel de bibliotheca Hipponensis ecclesiae petat, ubi emendatiora exemplaria forte potuerint inveniri, vel unde valuerit inquirat, et inventa describat et habeat, et petenti ad describendum sine invidia etiam ipse tribuat.

CAPUT XIX

In causis audiendis quomodo se gesserit Augustinus

Secundum Apostoli quoque sententiam, dicentis: *Audet quisquam vestrum adversus alterum negotium habens iudicare ab iniquis, et non apud sanctos? An nescitis quia sancti de mundo iudicabunt? Et si in vobis iudicabitur mundus, indigni estis iudiciorum minimorum? Nescitis*

[a] Véanse las notas 23 y 24: *La lucha antipelagiana: El «Indiculus» de San Posidio.*

causas más pequeñas? ¿No sabéis que hemos de juzgar aun a los ángeles? Pues mucho más las cosas de esta vida. Cuando tengáis diferencias sobre estas nonadas de la vida, poned por jueces a los más despreciables de la Iglesia. Para vuestra confusión os hablo de este modo. ¿No hay entre vosotros nadie prudente, capaz de ser juez entre hermanos? En vez de esto, ¿el hermano pleitea con el hermano, y esto ante los infieles? Cuando San Agustín era requerido por los cristianos o personas de otras sectas, oía con diligencia la causa, sin perder de vista lo que decía alguien; conviene a saber: *que más quería resolver los pleitos de desconocidos que de amigos, pues entre los primeros es más fácil un arbitraje de justicia y la ganancia de algún amigo nuevo; en cambio, en el juicio de amigos se perdía ciertamente el que recibía el fallo contrario.* A veces, hasta la hora de comer duraba la audiencia; otras se pasaba el día en ayunas, oyendo y resolviendo cuestiones. Y siempre miraba en todo al estado espiritual de los cristianos, interesándose de su aprovechamiento o defección en la fe y buenas costumbres; y según la oportunidad, instruía a los contendientes en la ley de Dios, inculcando su cumplimiento y dándoles consejos de la vida eterna, sin buscar en los favorecidos más que la devoción y la obediencia cristiana, debidas a Dios y a los hombres. Corregía públicamente a los pecadores para que los demás temiesen al Señor; y lo hacía todo como el vigía puesto sobre la casa de Israel, predicando la palabra divina e instando a cumplirla oportuna e importunamente, arguyendo, exhortando

quoniam angelos iudicabimus, nedum saecularia? Saecularia iudicia si habueritis inter vos, eos qui contemptibiles sunt in Ecclesia, hos conlocate [ad iudicandum]. Ad reverentiam vobis loquor. Sic non est inter vos quisquam sapiens qui possit inter fratrem suum indicare, sed frater cum fratre iudicio contendit, et hoc apud infideles [20]. Interpellatus ergo a Christianis vel a cuiusque sectae hominibus causas audiebat diligenter ac pie, cuiusdam sententiam ante oculos habens, dicentis: *Se malle inter incognitos, quam inter amicos causas audire: eo quod de incognitis, pro quo arbitra aequitate iudicaretur, amicum posset acquirere; de amicis vero unum esset, contra quem sententia proferretur, perditurus.* Et eas aliquando usque in horam refectionis, aliquando autem tota die ieiunans, semper tamen noscebat et dirimebat, intendens in eis christianorum momenta animorum, quantum quisque vel in fide bonisque moribus proficeret, vel ab his deficeret. Atque compertis rerum opportunitatibus divinae Legis veritatem partes docebat, eamque illis inculcabat et eas quo adipiscerentur vitam aeternam, admonebat: nihil aliud quaerens ab his quibus ad hoc vacabat, nisi tantum oboedientiam et devotionem christianam, quae et Deo debetur et hominibus, peccantes coram omnibus arguens, ut ceteri timorem haberent: et faciebat hoc, tamquam speculator a Domino constitutus domus Israel, praedicans verbum atque instans opportune, importune, arguens, hortans, increpans, in omni longanimi-

[20] 1 Cor 6,1-6.

y corrigiendo con toda paciencia y doctrina, siendo también principal cuidado suyo instruir a los que eran idóneos para la enseñanza. Se comunicaba por cartas con algunos que le consultaban sobre asuntos temporales. Pero soportaba como una pesada carga esta distracción de más altos pensamientos, y era su mayor gusto platicar de las cosas de Dios en íntima familiaridad con los hermanos.

CAPÍTULO XX

San Agustín intercede por los reos ante los jueces

Sabemos también que a personas muy familiares les negó cartas de recomendación para la potestad civil, recordando que debía tenerse en cuenta el dicho de un sabio, conviene a saber: que por miramiento a su fama había negado muchos favores a sus amigos; y añadía de su parte que los que hacen favores aprietan después mucho con sus exigencias. Cuando él se veía en la necesidad de interceder por alguien, lo hacía con tanta modestia y recato que no causaba ninguna molestia y pesar, sino admiración. Por atender a una necesidad, como de costumbre, debía interceder una vez por carta ante un vicario de Africa llamado Macedonio, el cual, con la gracia otorgada, le envió este escrito: "Asómbrame tu sabiduría grandemente, no sólo en los escritos que has dado a la luz, sino también en la carta que tienes

tate et doctrina [21], praecipueque operam dabat instruere eos, qui essent idonei et alios docere. Rogatus quoque a nonnullis in eorum temporalibus causis, epistolas ad diversos dabat. Sed hanc suam a melioribus rebus occupationem tamquam angariam deputabat, suavem semper habens de his quae Dei sunt, vel adlocutionem vel conlocutionem fraternae ac domesticae familiaritatis.

CAPUT XX

Pro reis quomodo intercesserit

Novimus quoque eum a suis carissimis litterarum intercessum apud saeculi potestates postulatum non dedisse, dicentem cuiusdam sapientis servandam esse sententiam, de quo scriptum esset, quod multa suae famae contemplatione amicis non praestitisset. Et illud nihilominus suum addens: Quoniam plerumque potestas quae petitur premit. Cum vero intercedendum esse rogatus videbat, tam id honeste ac temperate agebat, ut non solum onerosus ac molestus non videretur, verum etiam mirabilis extitisset, nam dum exorta necessitate suo more apud quendam Africae vicarium, Macedonium nomine, pro supplici litteris interveniret, atque ille paruisset hoc more scriptum misit: *Miro modo adficior sapientia tua, et in illis quae edidisti, et in his quae interveniens pro sollicitis*

[21] 2 Tim 4,2.

la bondad de enviarme en favor de los que solicitan tu intervención. Porque muestras en aquéllos una agudeza, y sabiduría, y santidad insuperables, y ésta revela tanta modestia que, si no hago lo que me pides, pienso que en mí está la falta y no en la dificultad de la causa, ¡oh señor verdaderamente venerable y padre digno de toda consideración! Porque tú no apremias, como hacen tantos otros aquí, exigiendo que a todo trance se haga lo que pide el solicitante, sino con mucho tacto y prudencia indicas la solución más razonable que puede seguir el juez, sobre quien tantos cuidados pesan, y éste es el más delicado proceder entre los buenos. Por eso inmediatamente he procurado complacer tu deseo en favor de los recomendados, pues ya tenía abierto el camino de la esperanza" [a].

CAPÍTULO XXI

Espíritu con que acostumbraba asistir a los concilios

Asistió cuando pudo a los concilios de los santos Obispos celebrados en diversas provincias, buscando siempre la gloria de Jesucristo, no la suya propia, para que la fe de la Iglesia se conservase incólume o algunos sacerdotes y clérigos excomulgados justa o injustamente fuesen absueltos o depuestos. En la ordenación de los sacerdotes y clérigos opinaba debía atenderse el consentimiento de la mayor parte de los cristianos y la costumbre de la Iglesia.

mittere non gravaris. Nam illa tantum habent acuminis, scientiae, sanctitatis, ut nihil supra sit, et haec tantum verecundiae, ut nisi faciam quod mandas, culpam penes me remanere non in negotio esse diiudicem, domine merito venerabilis et suscipiende pater. Non enim instas, quod plerique homines istius loci faciunt, ut, quodcumque sollicitus voluerit, extorqueas sed quod tibi a iudice tot curis obstricto petibile visum fuerit, admones subserviente verecundia, quae maxima difficilium inter bonos efficacia est. Proinde statim commendatis effectum desiderii tribui. Nam sperandi viam ante patefeceram [22].

CAPUT XXI

Conciliis quo animo interesse soleret

Sanctorum concilia sacerdotum per diversas provincias celebrata cum potuit frequentavit, non in eis quae sua sunt, sed quae Iesu Christi quaerens; ut vel fides sanctae Ecclesiae Catholicae inviolata maneret, vel nonnulli sacerdotes et clerici, sive per fas sive per nefas excommunicati, vel absolverentur vel abicerentur. In ordinandis vero sacerdotibus et clericis consensum maiorem christianorum et consuetudinem Ecclesiae sequendum arbitrabatur.

[a] Véase la nota 25: *Ocupaciones de San Agustín.*

[22] Inter augustinianas, *Epist.* 154,1: PL 33,665-666.

CAPÍTULO XXII

VESTUARIO Y MESA DE SAN AGUSTÍN

Sus vestidos, calzado y ajuar doméstico eran modestos y convenientes: ni demasiado preciosos ni demasiado viles, porque estas cosas suelen ser para los hombres motivo de jactancia o de abyección, por no buscar por ellas los intereses de Jesucristo, sino los propios. Pero él, como he dicho, iba por un camino medio, sin torcerse ni a la derecha ni a la izquierda. La mesa era parca y frugal, donde abundaban verduras y legumbres, y algunas veces carne, por miramiento a los huéspedes y a personas delicadas. No faltaba el vino en ella, porque sabía y enseñaba, como el Apóstol, que *toda criatura es buena, y nada hay reprobable tomado con hacimiento de gracias, pues con la palabra de Dios y la oración queda santificado.* Igualmente escribió el mismo San Agustín en las *Confesiones: No temo la inmundicia del manjar, sino la impureza de mi apetito. Sé que fue permitido a Noé comer de todo género de carne comestible y que Elías cobró vigor comiendo carne. Sé que Juan en su prodigioso ascetismo no se mancilló por comer insectos volátiles, flacas langostas del desierto. Y, en cambio, también sé que Esaú se dejó seducir por el violento apetito de una escudilla de lentejas. Y sé que David se reprendió a sí mismo por árido y agudo deseo de agua. Y sé, por fin, que nuestro Rey fue tentado no de carne, sino de pan. Y por eso mis-*

CAPUT XXII

IN VESTITU ET VICTU QUALIS FUERIT AUGUSTINUS

Vestes eius et calceamenta vel lectualia ex moderato et competenti habitu erant, nec nitida nimium, nec abiecta plurimum: quia his plerumque vel iactare se insolenter homines solent, vel abicere: ex utroque, non quae Iesu Christi, sed quae sua sunt iidem quaerentes. At iste, ut dixi, medium tenebat, neque in dexteram neque in sinistram declinans. Mensa usus est frugali et parca, quae quidem inter olera et legumina, etiam carnes aliquando propter hospites vel quosque infirmiores, semper autem vinum habebat, quia noverat et docebat, ut Apostolus dicit, quod *omnis creatura Dei bona sit, et nihil abiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, sanctificatur enim per verbum Dei et orationem* [23]. Et, ut idem Augustinus sanctus in suis *Confessionum* libris posuit, dicens: *Non ego immunditiam obsonii timeo, sed immunditiam cupiditatis. Scio Noe omne carnis genus quod cibo esset usui manducare permissum, Heliam cibo carnis refectum, Iohannem mirabili abstinentia praeditum, animalibus hoc est locustis in escam cedentibus, non fuisse pollutum. Et scio Esau lenticulae concupiscentia deceptum, et David propter aquae desiderium a seipso reprehensum, et Regem nostrum, non de carne, sed*

[23] 1 Tim 4,4-5.

mo mereció improbaciones el pueblo israelita en el desierto, no porque deseó carnes, sino porque por el apetito de la comida murmuró contra el Señor. Sobre el uso del vino tenemos también la doctrina del Apóstol, que dice a Timoteo: *No bebas ya agua sola, sino toma un poco de vino, por el mal de estómago y tus frecuentes enfermedades.* Usaba sólo cucharas de plata, pero todo el resto de la vajilla era de arcilla, de madera o de mármol; y esto no por una forzada indigencia, sino por voluntaria pobreza. Se mostraba también siempre muy hospitalario. Y en la mesa le atraía más la lectura y la conversación que el apetito de comer y beber. Contra la pestilencia de la murmuración tenía este aviso escrito en verso:

El que es amigo de roer vidas ajenas,
no es digno de sentarse en esta mesa.

Y amonestaba a los convidados a no salpicar la conversación con chismes y detracciones; en cierta ocasión, en que unos obispos muy familiares suyos daban rienda suelta a sus lenguas, contraviniendo a lo prescrito, los amonestó muy severamente, diciendo con pena que o habían de borrarse aquellos versos o él se levantaría de la mesa para retirarse a su habitación. De esta escena fuimos testigos yo y otros comensales [a].

de pane temptatum. Ideoque et populus in eremo, non quia carnes desideravit, sed quia escae desiderio adversus Deum murmuravit, meruit improbari. De vino autem sumendo Apostoli exstat sententia ad Timotheum scribentis, ac dicentis: *Noli usque adhuc aquam bibere, sed vino modico utere propter stomachum et frequentes tuas infirmitates* [24]. Cochlearibus tantum argenteis utens, ceterum vasa quibus mensae inferebantur cibi vel testea vel lignea vel marmorea fuerunt: non tamen necessitatis inopia, sed proposito voluntatis. Sed et hospitalitatem semper exhibuit. Et in ipsa mensa magis lectionem vel disputationem, quam epulationem potationemque diligebat, et contra pestilentiam humanae consuetudinis in ea scriptum ita habebat:

Quisquis amat dictis absentum rodere vitam,
hac mensa indignam noverit esse suam [25].

Et ideo omnem convivam a superfluis et noxiis fabulis sese abstinere debere admonebat. Nam et quosdam suos familiarissimos coepiscopos illius scripturae oblitos, et contra eam loquentes, tam aspere aliquando reprehendit commotus, ut diceret: aut delendos illos de mensa versus, aut se de media refectione ad suum cubiculum surrecturum. Quod ego et alii qui illi mensae interfuimus, experti sumus.

[a] Véase la nota 26: *Vestuario de San Agustín.*

[24] Ibid., 5,23.

[25] Tres mss. hunc versum sic referunt: *Hac mensa indignam noverit esse suam.* Ullimmerius edidit: *Hanc mensam vetitam noverit esse sibi* (PL 32,52 n.3).

CAPÍTULO XXIII

ADMINISTRACIÓN DE LOS BIENES ECLESIÁSTICOS

Nunca olvidaba a los compañeros en su pobreza, socorriéndoles de lo que se proveían él y sus comensales, esto es, o de las rentas y posesiones de la Iglesia o de las ofertas de los fieles. Y como, a causa de las posesiones, el clero era blanco de la envidia, como suele suceder, el Santo, predicando a los feligreses, solía decirles que prefería vivir de las limosnas del pueblo a sobrellevar la administración y cuidado de las propiedades eclesiásticas, y que estaba dispuesto a cedérselas, para que todos los siervos y ministros de Dios viviesen, al estilo de los del Antiguo Testamento, del servicio del altar. Pero nunca los fieles aceptaron la propuesta.

CAPÍTULO XXIV

VIDA PRIVADA. DONACIONES A LA IGLESIA. ANSIAS DE VERSE LIBRE DE LOS CUIDADOS TEMPORALES

Alternativamente delegaba y confiaba la administración de la casa religiosa y de sus posesiones a los clérigos más capacitados. Nunca se vio en su mano una llave o un anillo y los ecónomos llevaban los libros de cargo y data. A fin de año, le recita-

CAPUT XXIII

IN USU REDITUUM ECCLESIASTICORUM QUALIS

Compauperum vero semper memor erat, hisque inde erogabat unde et sibi suisque omnibus secum habitantibus, hoc est, vel ex reditibus possessionum Ecclesiae, vel etiam ex oblationibus fidelium. Et dum forte, ut adsolet, de possessionibus ipsis invidia clericis fieret, adloquebatur plebem Dei, malle se ex conlationibus magis plebis Dei vivere, quam illarum possessionum curam vel gubernationem pati, et paratum se esse illis cedere, ut eo modo omnes servi Dei et ministri viverent, quo in vetere Testamento [26] leguntur altari deservientes eodem compartiri. Sed nunquam id laici suscipere voluerunt.

CAPUT XXIV

IN LEGATIS ECCLESIAE QUALIS SE GESSERIT

Domus ecclesiae curam omnemque substantiam ad vices valentioribus clericis delegabat et credebat. Nunquam clavem nunquam annulum in manu habens, sed ab eisdem domus praepositis cuncta et accepta et erogata notabantur. Quae anno completo eidem recitabantur, quo sciretur

[26] Deut 18,1.

ban el balance, para que conociese las entradas y salidas y el remanente en la caja, y fiábase en muchas transacciones de la honradez del administrador, sin verificar una comprobación personal minuciosa. No quiso nunca comprar casa, campo y hacienda, pero si alguna persona los ofrecía para la Iglesia en donación o con título de legado, no los rehusaba, sino mandaba aceptarlos. Sabemos que rechazó algunas herencias, no por estimarlas inconvenientes para los pobres, sino porque le parecía más justo que las poseyesen los hijos, los padres y los parientes, a quienes no quisieron dejarlas al morir. Un noble personaje de Hipona que vivía en Cartago quiso favorecer a la iglesia hiponense con una donación, y, haciendo la escritura y reservándose él mismo el usufructo, se la mandó a San Agustín, el cual recibió de buena voluntad aquella oferta, congratulándose con el donante de que miraba por la salvación eterna de su alma. Años más tarde, en ocasión en que yo estaba con él, el bienhechor mandó con el hijo una carta, pidiéndole entregase a éste la escritura, enviando en cambio cien monedas para los pobres. Al saberlo el Santo deploró el caso, porque aquel hombre o había hecho con ánimo fingido la donación o se había arrepentido de una obra buena, y con gran dolor de su alma le habló al corazón lo que Dios le inspiró para increparlo y corregirlo. Al punto devolvió la escritura, no deseada ni reclamada, sino espontáneamente ofrecida por el donante, y rechazó el dinero que daba para los pobres, y en carta de respuesta le reprobó su acción, amonestándole que satisficiese a Dios

quantum acceptum, quantumque dispensatum fuerit, vel quid dispensandum remanserit, et in multis titulis magis illius praepositi domus fidem sequens, quam probatum manifestumque cognoscens. Domum, agrum seu villam nunquam emere voluit. Verum si forte ecclesiae a quoquam sponte tale aliquid vel donaretur, vel titulo legati dimitteretur, non respuebat, sed suscipi iubebat. Nam et aliquas eum hereditates recusasse novimus, non quia pauperibus inutiles esse possent, sed quoniam iustum et aequum esse videbat, ut a mortuorum vel filiis vel parentibus vel adfinibus magis possiderentur, quibus et deficientes dimittere noluerunt. Quidam etiam ex honoratis Hipponensium apud Carthaginem vivens ecclesiae Hipponensi possessionem donare voluit, et confectas tabulas, sibi usufructo retento, ultro eidem sanctae memoriae Augustino misit: cuius ille oblationem libenter accepit, congratulans ei quod aeternae suae memor esset salutis. Verum post aliquot annos nobis forte cum eodem comminus constitutis ecce ille donator litteras per suum filium mittens, rogavit ut illae donationum tabulae suo redderentur filio, pauperibus vero erogandos direxit solidos centum: quo ille sanctus cognito ingemuit hominem vel finxisse donationem, vel eum de bono opere paenituisse, et quanta potuit, Deo suggerente cordi eius cum dolore animi ex eadem refragatione, dixit in illius scilicet increpationem et correptionem. Et tabulas quas ille sponte miserat, nec desideratas, nec exactas confestim reddidit, pecuniamque illam respuit, atque rescriptis eundem sicut oportuit et arguit et corripuit, admonens ut de sua simulatione vel iniquitate

humildemente por su conducta simulada o injusta para que no muriese con un delito tan grave.

Solía repetir también que era más seguro y conveniente para la Iglesia recibir legados de difuntos que herencias molestas y dañosas; y dichos legados más bien deberían ser ofrecidos que exigidos. El no recibía las encomiendas, pero tampoco prohibía a sus clérigos el recibirlas. No tenía maniatado el espíritu con la afición y cuidado de los bienes terrenos y propiedades eclesiásticas; con todo, aun conservándose siempre unido y como suspendido de las cosas del espíritu, de más valor y trascendencia, alguna vez abatía el vuelo de lo eterno para atender a las de acá, y después de disponerlas y ordenarlas, como se debe, para evitar su daño y mordacidad, retornaba otra vez a las moradas interiores y superiores, dedicándose, ora a descubrir nuevas verdades divinas, ora a dictar las que ya conocía, o bien a enmendar lo dictado y copiado. Tal era su ocupación, trabajando de día y meditando por la noche. Era como aquella gloriosísima María, tipo de la Iglesia celestial, de la que está escrito que, sentada a los pies del Salvador, escuchaba atenta su palabra; y quejándosele la hermana, porque no le ayudaba en sus menesteres y apuros domésticos, oyó de la divina Sabiduría: *Marta, Marta, María ha escogido la mejor parte, que nunca le será arrebatada.*

No se interesaba tampoco por las edificaciones nuevas para evitar la disipación de su espíritu, que quería conservarlo siem-

paenitentiae humilitate Deo satisfaceret, ne cum tam gravi delicto de saeculo exiret.

Frequentius quoque dicebat, magis securius et tutius ecclesiam legata a defunctis dimissa debere suscipere, quam hereditates forte sollicitas et damnosas, ipsaque legata magis offerenda esse quam exigenda. Commendata vero quaeque ipse non suscipiebat, sed volentes suscipere clericos non prohibebat. In his quoque quae ecclesia habebat et possidebat intentus amore, vel implicatus non erat, sed maioribus magis et spiritualibus suspensus et inhaerens rebus, aliquando seipsum ad illa temporalia ab aeternorum cogitatione relaxabat et deponebat. Quibus ille dispositis et ordinatis, tamquam a rebus mordacibus ac molestis, animi recursum ad interiora mentis et superiora faciebat, quo vel de inveniendis divinis rebus cogitaret, vel de iam inventis aliquid dictaret, aut certe ex iam dictatis atque transcriptis aliquid emendaret. Et id agebat in die laborans, et in nocte lucubrans. Et erat tamquam illa gloriosissima Maria, typum gestans supernae Ecclesiae, de qua scriptum est, quod sederet ad pedes Domini, atque intenta eius verbum audiret: de qua soror conquesta, quod ab eadem circa multum ministerium occupata non adiuvaretur, audivit: *Martha, Martha, meliorem partem Maria elegit, quae non auferetur ab ea*[27].

Nam fabricarum novarum nunquam studium habuit, devitans in eis implicationem sui animi, quem semper liberum habere volebat ab omni

[27] Lc 10,41-42.

pre libre de todo afán temporal; con todo, no cortaba los ánimos a los emprendedores de obras nuevas, salvo a los inmoderados. Cuando estaban vacías las arcas de la iglesia, faltándole con qué socorrer a los pobres, luego lo ponía en conocimiento del pueblo fiel. Mandó fundir los vasos sagrados para socorrer a los cautivos y otros muchísimos indigentes, cosa que no recordara aquí, si no supiera que va contra el sentido carnal de muchos. Lo mismo dijo y escribió que era un deber hacerlo en semejantes necesidades Ambrosio, de santa memoria. Amonestaba también alguna vez al pueblo del descuido en la colección de las limosnas y el suministro de lo necesario para el servicio del altar. Y me recordaba a mí el Santo cómo, cuando asistía a los sermones de San Ambrosio, le oyó tocar este punto.

CAPÍTULO XXV

DISCIPLINA DOMÉSTICA. PENAS CONTRA EL JURAMENTO

Vivían con él los clérigos con casa, mesa y ajuar común. Para alejar el peligro del perjurio en los habituados al juramento, instruía al pueblo fiel, y a los suyos les tenía mandado que nadie se extralimitase, ni siquiera en la mesa. Si alguien se deslizaba en esta materia, perdía una poción de las permitidas, pues lo mismo para los que moraban con él como para los faltos y convidados, estaba tasado el vino que habían de beber. Las trans-

molestia temporali. Non tamen illa volentes et aedificantes prohibebat, nisi tantum immoderatos. Interea dum ecclesiae pecunia deficeret, hoc ipsum populo christiano denuntiabat, non se habere quod indigentibus erogaret. Nam et de vasis dominicis propter captivos et quam plurimos indigentes, frangi et conflari iubebat, et indigentibus dispensari. Quod non commemorassem, nisi contra carnalem sensum quorundam fieri perviderem. Et hoc ipsum etiam venerabilis memoriae Ambrosius in talibus necessitatibus indubitanter esse faciendum, et dixit et scripsit [28]. Sed et de neglecto a fidelibus gazophylacio et secretario, unde altari necessaria inferrentur, aliquando in ecclessia loquens admonebat, quod etiam beatissimum Ambrosium se praesente in ecclesia tractavisse, nobis aliquando retulerat.

CAPUT XXV

DISCIPLINA DOMESTICA: PAENA IN IURANTES

Cum ipso semper clerici, una etiam domo ac mensa sumptibusque communibus alebantur et vestiebantur. Et ne quisquam facili iuratione etiam ad periurium decidisset, et in ecclesia populo praedicabat, et suis instituerat, ne quis iuraret, nec ad mensam quidem. Quod si prolapsus fecisset, unam de statutis perdebat potionem: numerus enim erat suis

[28] *Offic.* II c.18.

gresiones de la regla y de la honestidad las corregía o toleraba según la prudencia, insistiendo, sobre todo, en que debían desterrarse las palabras maliciosas para excusarse de los pecados y en que, si al ofrecer el sacrificio del altar salteaba a alguien el recuerdo de alguna cuenta pendiente con el hermano, debía dejarse allí la ofrenda para reconciliarse con él y después cumplir con el sacrificio. Y habiendo motivo de corrección, primero debía reprenderse a solas al culpable; si escuchaba, estaba ganado el hermano; de lo contrario, habría que llamar a uno o dos testigos; y en caso de menospreciar también a éstos, era necesario comunicarlo a la Iglesia; y si no escuchaba a la Iglesia, debía considerársele como gentil o publicano. Añadía que al hermano que nos falta hemos de perdonarlo no sólo siete, sino setenta veces siete, como también nosotros pedimos todos los días al Señor que nos perdone nuestras deudas.

CAPÍTULO XXVI

DEL TRATO CON LAS MUJERES

Dentro de su casa nunca permitió la familiaridad y la permanencia de ninguna mujer, ni siquiera su hermana carnal, que, viuda y consagrada al Señor durante mucho tiempo, hasta la

secum commorantibus et convivantibus poculorum praefixus. Indisciplinationes quoque et transgressiones suorum a regula recta et honestate et arguebat et tolerabat quantum decebat et oportebat: in talibus praecipue docens, ne cuiusquam cor declinaretur in verba maligna ad excusandas excusationes in peccatis [29]. Et ut dum quisque offerret munus suum ad altare, et illis recordatus fuerit quod frater suus habebat aliquid adversus illum, reliquendum esse munus ad altare, atque eundum quo fratri reconciliandum, et tunc veniendum, et munus ad altare offerendum [30]. Si vero ipse adversus fratrem suum aliquid haberet, corripere eum debere in parte; et si eum audisset, lucratus esset suum fratrem: sin minus, adhibendum esse unum aut duos. Quod si et ipsos contemneret, Ecclesiam adhibendam. Si vero et huic non oboediret, esset illi ut ethnicus et publicanus. Et illud addens, ut fratri peccanti et veniam petenti, non septies, sed septuagies septies delictum relaxaretur [31] sicut quisque a Domino cotidie sibi postulat relaxari.

CAPUT XXVI

DE CONVICTU FEMINARUM

Feminarum intra domum eius nulla unquam conversata est, nulla mansit, ne quidem germana soror, quae vidua Deo serviens multo tempore usque in diem obitus sui praeposita ancillarum Dei vixit. Sed ne fratris

[29] Ps 140,4.
[30] Mt 5,23-24.
[31] Mt 18,15-17.22-23.

muerte fue superiora de las siervas de Dios. El mismo rigor observó con sus sobrinas, también religiosas, aun siendo personas de excepción según las leyes conciliares. Y solía decir que, si bien no podía causar ninguna mala sospecha la permanencia de las hermanas y sobrinas, con todo, como ellas no podían prescindir del trato de otras mujeres y parientes con quienes vivían ni evitar las visitas y entradas de otras mujeres extrañas, de aquí podía originarse algún motivo de escándalo para los débiles; asimismo, los que convivían con el obispo o con algún sacerdote, por la cohabitación o visitas de aquellas mujeres podían sentir las embestidas de las tentaciones humanas o dar origen de pésima difamación a los malos. Por lo cual decía que nunca debían cohabitar las mujeres con religiosos, aun siendo castísimos, para no dar pretexto de escándalo a los débiles. Si alguna vez acudían a él mujeres para verlo o saludarlo, nunca se presentaba ante ellas sin acompañamiento de clérigos, ni conversaba con alguna a solas, ni siquiera cuando había algún secreto *.

CAPÍTULO XXVII

Visitas a enfermos. Un dicho de San Ambrosio

En las visitas guardaba la moderación, recomendada por el Apóstol, yendo sólo a ver a las viudas y pupilos que padecían

sui filiae, quae pariter Deo serviebant: quas personas sanctorum episcoporum concilia in exceptis posuerunt. Dicebat vero, quia etsi de sorore et nepotibus secum commorantibus nulla nasci posset mala suspicio, tamen quoniam illae personae sine aliis necessariis secumque manentibus feminis esse non possent, et quod ad eas etiam aliae a foris intrarent, de his posse offendiculum aut scandalum infirmis nasci, et illos qui cum episcopo vel quolibet clerico forte manerent, ex illis omnibus feminarum personis posse una commorantibus aut adventantibus, aut tentationibus humanis perire, aut certe malis hominum suspicionibus pessime diffamari. Ob hoc ergo dicebat, nunquam feminas debere cum servis Dei, etiam castissimis, una manere domo, ne—ut dictum est—aliquod scandalum vel offendiculum tali exemplo poneretur infirmis. Et si forte ab aliquibus feminis ut videretur vel salutaretur, rogabatur, nunquam sine clericis testibus ad eum intrabant, vel solus cum solis nunquam est locutus, nec si secretorum aliquid interesset.

CAPUT XXVII

Officium erga destitutos et aegrotantes

In visitationibus vero modum tenebat ab Apostolo definitum, ut non nisi viduas et pupilos in tribulationibus constitutos visitaret [32]. Et si forte

* Algunos manuscritos leen: *Nisi secretorum aliquid interesset:* A no ser que hubiera algún secreto de que tratar.

[32] Iac 1,27.

tribulación. Si algún enfermo le pedía que rogase por él y le impusiese las manos, lo cumplía sin dilación. Pero los monasterios de religiosas sólo visitaba con urgente necesidad. Decía también que los siervos de Dios, en su vida y costumbres, han de guardar lo que había aprendido por instrucción de Ambrosio, de santa memoria; conviene a saber: no entrometerse en concertar matrimonios, ni aconsejar la vida militar, ni asistir en su patria a ningún banquete. Y cada uno de estos consejos lo razonaba así: en lo primero, si reñían entre sí los casados, todas las maldiciones lloverían sobre el que hizo la unión; y así, el sacerdote sólo debía intervenir, reclamado por ellos, para santificar su contrato y bendecirlos; en lo segundo, si el ejercicio de la milicia le daba malos resultados, las culpas recaían también sobre el que le enderezó por aquel camino; en lo tercero hay peligro de perder el hábito de la templanza con la frecuencia de los banquetes.

Nos dio a conocer igualmente una respuesta muy prudente y sabia del mismo santo varón cuando estaba para morir, y que alababa y ponderaba mucho. Pues hallándose en la última enfermedad, rodeaban su lecho muy respetables personas, y viendo que dejaba el mundo para ir a Dios, tristes por quedar huérfana la Iglesia de tan digno sacerdote y de la dispensación de su palabra y sacramentos, le rogaron con lágrimas pidiese al Señor para sí una prórroga de la vida, y él les respondió: *No he vivido de manera que me avergüence de continuar entre vosotros; pero tampoco me asusta la muerte, porque tenemos un buen Señor.* Y nuestro Agustín, ya anciano, admiraba y loaba la agudeza y el peso

ab aegrotantibus ob hoc peteretur, ut pro eis in praesenti Dominum rogaret eisque manum imponeret, sine mora pergebat. Feminarum autem monasteria non nisi urgentibus necessitatibus visitabat. Servandum quoque in vita et moribus hominis Dei referebat, quod instituto sanctae memoriae Ambrosii compererat, ut uxorem cuiquam nunquam posceret, neque militare volentem ad hoc commendaret, neque in sua patria petitum ire ad convivium: de singulis rebus praesentans causas, scilicet: ne dum inter se coniugati iurgarent, ei maledicerent per quem coniuncti essent; sed plane ad hoc sibi iam consentientes petitum interesse debere sacerdotem, ut vel eorum iam pacta vel placita firmarentur vel benedicerentur. Et ne militia commendatus ac male agens eius culpa suffragatori tribueretur. Et ne per frequentiam in propriis conviviorum institutis temperantiae amitteretur modus.

Indicaverat quoque nobis se praedicti beatae memoriae viri in ultimo vitae constituti audisse sapientissimum et piissimum responsum, et multum laudabat ac praedicabat. Nam cum ille venerabilis ultima iaceret aegritudine, et a fidelibus honoratis lecto eius astantibus et videntibus eum ad Deum de saeculo migraturum, et ob hoc maerentibus tanti ac talis antistitis Ecclesiam posse privari verbi et sacramenti Dei dispensatione, et rogaretur cum lacrimis, ut sibi a Domino vitae posceret commeatum, eum illis dixisse: *Non sic vixi, ut me pudeat inter vos vivere; sed nec mori timeo, quia bonum Dominum habemus.* Et in his noster Augustinus

de esta razón. Ha de entenderse que dijo: *No tengo miedo a la muerte, pues tenemos un buen Señor,* por que no pensaran que presumía de los méritos de su vida intachable, por haber dicho: *No he vivido de modo que me avergüence de seguir entre vosotros.* Hablaba así según lo que los hombres pueden saber de sí mismos; y conociendo el rigor de la justicia divina, añadió que confiaba más en la bondad del Señor, a quien solía pedir todos los días: *Perdónanos nuestras deudas.*

Traía también frecuentemente en los labios el dicho de otro obispo muy amigo y familiar suyo, en trance de salir de este mundo. Yendo a visitarle, cuando le faltaba poco para morir, el enfermo le hacía gestos con la mano, significando su partida de este mundo, y respondiéndole él que todavía podía prolongarse su vida, porque era necesario para la Iglesia, para que no lo creyese apegado a este mundo, le respondió: *Si nunca hubiese de morir, bien; pero si alguna vez ha de ser, ¿por qué no ahora?* Admiraba y aplaudía esta sentencia de un hombre temeroso de Dios, nacido y educado en una casa rural, y no de muchas letras. Y la ponderaba contra la pusilanimidad de otro obispo enfermo, de quien habla San Cipriano mártir en su carta acerca de la mortalidad, donde dice: *Yacía enfermo uno de nuestros colegas en el sacerdocio, temiendo la muerte próxima, y pedía un aplazamiento, cuando, estando en oración y casi moribundo, se le apareció un joven de venerable majestad, de prócer estatura y distinguido porte, en quien no se podía fijar la mirada de los ojos*

senx elimata ac librata admirabatur et laudabat verba. Ideo enim eum dixisse intelligendum esse *nec mori timeo, quia bonum Dominum habemus,* ne crederetur praefidens de suis purgatissimis moribus praemisisse, *non sic vixi ut me pudeat inter vos vivere.* Hoc enim dixerat ad illud quod homines de homine nosse poterant; nam ad examen aequitatis divinae, de bono se Domino magis confidere, qui etiam in oratione quotidiana dicebat: *Dimitte nobis debita nostra.*

Cuiusdam quoque coepiscopi et familiarissimi amici, in extremis vitae de talibus frequentissime referebat dictum: ad quem cum visitandum iam morti propinquantem ventitasset, et ille manu gestu se de saeculo exiturum significaret, atque a se illi esset responsum: adhuc eum Ecclesiae necessarium vivere posse, illum, ne putaretur huius teneri cupiditate, respondisse: *Si nunquam, bene; si aliquando, quare non modo?* Et talem sententiam mirabatur et laudabat hominem protulisse, Deum quidem timentem, verumtamen in villa natum et nutritum, sed non multa lectionis eruditum scientia. Contra illum scilicet sensum aegrotantis episcopi, de quo sanctus, in epistola sua quam de mortalitate scripsit, martyr Cyprianus, ita retulit, dicens: *Cum quidam de collegis et consacerdotibus nostris infirmitate defessus et de adpropinquante morte sollicitus, commeatum sibi precaretur, astitit deprecanti et iam pene morienti iuvenis honore et maiestate venerabilis, statu celsus et clarus aspectu, et quem assistentem sibi vix posset humanus aspectus oculis carnalibus intueri, nisi*

corporales, pero a quien él podía ver, estando para salir de este mundo; y con cierto tono amargo suspiró y dijo: Os acobarda el sufrimiento y no queréis salir de aquí; ¿qué voy a hacer con vosotros?

CAPÍTULO XXVIII

ULTIMAS PUBLICACIONES DE SAN AGUSTÍN. LA IRRUPCIÓN DE LOS BÁRBAROS Y EL CERCO DE HIPONA

Antes de morir quiso revisar los libros que dictó y publicó, lo mismo los redactados al principio de su conversión, siendo laico, como los que compuso siendo presbítero y obispo. Por sí mismo censuró y corrigió cuanto podía discordar de la regla de la fe eclesiástica por haberlo escrito cuando estaba menos preparado para ello. Escribió, pues, dos volúmenes con el título de *Revisión de los libros.* Lamentábase también de ciertos escritos que los compañeros le habían arrebatado de las manos antes de la corrección, si bien después pasó la lima por ellos. Por haberle sorprendido la muerte dejó varios libros sin concluir. Y deseando siempre ser útil a todos, lo mismo a los que podían leer muchos volúmenes como a los impedidos para ello, coleccionó de ambos Testamentos, del Antiguo y del Nuevo, las reglas del buen vivir, y con ellas formó un volumen, prologado por él, para

quod talem videre iam poterat de saeculo recessurus. Atque ille non sine quadam animi et vocis indignatione infremuit, et dixit: Pati timetis, exire non vultis; quid faciam vobis?

CAPUT XXVIII

OPERA PROXIME ANTE MORTEM AB AUGUSTINO EDITA

Ante proximum vero diem obitus sui a se dictatos et editos recensuit libros, sive eos quos primo tempore suae conversionis adhuc laicus, sive quos presbyter, sive quos episcopus dictaverat, et quaecumque in his recognovit aliter quam sese habet ecclesiastica regula a se fuisse dictata et scripta, cum adhuc ecclesiasticum usum minus sciret minusque sapisset, a semetipso et reprehensa et correcta sunt. Unde etiam duo conscripsit volumina, quorum est titulus *De Recensione Librorum* [33]. Praereptos sibi quosdam libros ante diligentiorem emendationem a nonnullis fratribus conquerebatur, licet eos postmodum emendasset. Imperfecta etiam quaedam suorum librorum praeventus morte dereliquit. Quique prodesse omnibus volens, et valentibus multa librorum legere et non valentibus, ex utroque divino Testamento veteri et novo praemissa praefatione praecepta divina seu vetita ad vitae regulam pertinentia excerpsit, atque ex his unum

[33] *Retractationum libri duo:* PL 32,583-656.

que el que quisiera leerlo mirara allí sus virtudes y faltas. A este libro tituló el *Espejo* de la divina Escritura.

Mas poco después, por voluntad y permisión de Dios, numerosas tropas de bárbaros crueles, vándalos y alanos, mezclados con los godos y otras gentes venidas de España, dotadas con toda clase de armas y avezadas a la guerra, desembarcaron e irrumpieron en Africa; y luego de atravesar todas las regiones de la Mauritania penetraron en nuestras provincias, dejando en todas partes huellas de su crueldad y barbarie, asolándolo todo con incendios, saqueos, pillajes, despojos y otros innumerables y horribles males. No tenían ningún miramiento al sexo ni a la edad; no perdonaban a sacerdotes y ministros de Dios, ni respetaban ornamentos, utensilios ni edificios dedicados al culto divino. Y aquel hombre de Dios no juzgaba ni miraba, como los demás, este bandolerismo y devastación de enemigos ferocísimos que habían venido y continuaban todavía con su invasión, sino remontando su vuelo más alto y considerando más profundamente aquellos sucesos, previendo sobre todo los peligros y muerte de tantas almas—porque *creciendo el saber, crece el dolor,* según está escrito, y *el corazón sabio es un gusano roedor para la vida*—; por eso, más de lo acostumbrado se alimentó del pan de lágrimas día y noche; y los últimos días de la senectud llevó una existencia amarguísima y más triste que nadie. Pues veía aquel hombre las ciudades destruidas y saqueadas; los moradores de las granjas, pasados a cuchillo o dispersos; las iglesias, sin ministros y sacer-

codicem fecit: ut qui vellet legeret, atque in eo vel quam oboediens Deo inoboediensque esset agnosceret: et hoc opus voluit *Speculum* adpellari [34].

Verum brevi consequenti tempore divina voluntate et potestate provenit, ut manus ingens diversis telis armata et bellis exercitata, immanium hostium Vandalorum et Alanorum commixtam secum habens Gothorum gentem, aliarumque diversarum personas, ex Hispaniae partibus transmarinis navibus Africae influxisset et inruisset: universaque per loca Mauritaniarum etiam ad alias nostras transiens provincias et regiones, omni saeviens atrocitate et crudelitate, cuncta quae potuit spoliatione, caedibus, diversisque tormentis, incendiis, aliisque innumerabilibus et infandis malis depopulata est: nulli sexui, nulli parcens aetati, nec ipsis Dei sacerdotibus vel ministris, nec ipsis ecclesiarum ornamentis seu instrumentis vel aedificiis. Et hanc ferocissimam hostium grassationem et vastationem, ille Dei homo et factam fuisse et fieri, non ut ceteri hominum sentiebat et cogitabat: sed altius ac profundius ea considerans et in his animarum praecipue vel pericula vel mortes pervidens, solito amplius—quoniam, ut scriptum est, *qui adponit scientiam, adponit dolorem* [35], et *cor intellegens tinea ossibus*— fuerunt ei lacrimae panes die ac nocte [36], amarissimamque et lugubrem prae ceteris suae senectutis iam pene extremam ducebat ac tolerabat vitam. Videbat enim ille homo civitates excidio perditas, pariterque cives cum aedificiis; villarum habitatores,

[34] *De Scriptura Sacra Speculum:* PL 34,887-1040.
[35] Eccl 1,18. [36] Ps 41,4.

dotes; las vírgenes sagradas y los que profesaban vida de continencia, cada cual por su parte, y de ellos, unos habían perecido en los tormentos, otros sucumbieron al filo de la espada; muchos cautivos, después de perder la integridad de su cuerpo y alma y de su fe, gemían bajo la dura servidumbre enemiga. Veía mudas las iglesias que antes habían resonado con los cánticos divinos y alabanzas, y en muchísimos lugares, reducidos a pavesas sus edificios. Había cesado el sacrificio solemne debido a Dios en cada lugar, y los sacramentos, o no los pedía nadie o no podían fácilmente administrarse al que los pedía por falta de ministros. Muchos se habían refugiado en las selvas, en las cuevas y espeluncas buscando un reparo; pero aun allí fueron descubiertos y asesinados; otros, transidos de hambre, se consumieron y fenecieron. Los mismos pastores de las iglesias y los clérigos, que tal vez por un milagro de Dios no habían caído en sus manos o se habían escapado de ellas, faltos y desnudos de todo, vivían como vergonzantes, sin poder remediar sus necesidades. De las innumerables iglesias, apenas tres quedaban en pie; a saber: la de Cartago, la de Hipona y la de Cirta, que, gracias a Dios, no fueron destruidas y se conservan incólumes sus ciudades por hallarse guarnecidas de apoyo divino y humano, aunque después de su muerte fue reducida a cendras la ciudad de Hipona, siendo evacuada antes. Pues en medio de tanta desolación y estrago, se consolaba con la sentencia de un sabio diciendo: *No será grande hombre el que se extrañe de ver caerse los muros y artesonados y morirse los mortales.*

alios hostili nece extinctos, alios effugatos atque dispersos; ecclesias sacerdotibus ac ministris destitutas, virginesque sacras et quosque continentes ubique dissipatos: et in his, alios tormentis defecisse, alios gladio interemptos esse, alios in captivitate, perdita animi et corporis integritate ac fide, malo more et duro hostibus deservire: hymnos Dei et laudes ex ecclesiis deperisse, aedificia ecclesarium quamplurimis locis ignibus concremata, sollemnia quae Deo debentur de propriis locis desisse sacrificia, et sacramenta divina vel non quaeri, vel quaerenti qui tradat non facile reperiri: in ipsis montium silvis, cavernis petrarum et speluncis confugientes, vel ad quasque munitiones, alios fuisse expugnatos et interceptos, alios ita necessariis sustentaculis evolutos atque privatos, ut fame contabescerent: ipsosque ecclesiarum praepositos et clericos, qui forte Dei beneficio vel eos non incurrerunt, vel incurrentes evaserunt, rebus omnibus spoliatos atque nudatos egentissimos mendicare, nec eis omnibus ad omnia quibus fulciendi essent subveniri posset: vix tres superstiles ex innumerabilibus ecclesiis, hoc est Carthaginensem, Hipponensem et Cirtensem, quae Dei beneficio excisae non sunt, et earum permanent civitates, et divino et humano fultae praesidio; licet post eius obitum urbs Hipponensis incolis destituta ab hostibus fuerit concremata. Et se inter haec mala cuiusdam sapientis sententia consolabatur, dicentis: *Nom erit magnus magnum putans quod cadunt ligna et lapides, et moriuntur mortales.*

Todas estas calamidades y miserias, rumiándolas con alta sabiduría, las acompañaba con copioso llanto diario. Y aumentaron su tristeza y sus llantos al ver sitiada la misma ciudad de Hipona, todavía en pie, de cuya defensa se encargaba entonces el en otro tiempo conde Bonifacio, al frente del ejército de los godos confederados. Catorce meses duró el asedio completo, porque bloquearon la ciudad totalmente hasta de la parte litoral. Allí me refugié yo con otros obispos, y permanecimos durante el tiempo del asedio. Tema ordinario de nuestras conversaciones era la común desgracia, y venerando los juicios de Dios, decíamos: *Justo eres, Señor, y rectos son tus juicios.* Y mezclando nuestras lágrimas, gemidos y lamentos, juntamente orábamos al Padre de todas las misericordias y Dios de toda consolación para que se dignase fortalecernos en tan tremenda prueba.

CAPÍTULO XXIX

ULTIMA ENFERMEDAD DE SAN AGUSTÍN

Y una vez, estando y conversando en la mesa con él, nos dijo: *Habéis de saber que yo, en este tiempo de angustia, pido a Dios, o que libre a la ciudad del cerco de los enemigos, o, si es otro su beneplácito, fortifique a sus siervos para cumplir su vo-*

Haec ergo omnia ille, ut erat alte sapiens, quotidie ubertim plangebat. Adcrevitque maeroribus et lamentationibus eius, ut eam adhuc in suo statu consistentem ad eandem Hipponensium-regiorum civitatem ab iisdem hostibus veniretur obsidendam: quoniam in eius tunc erat defensione constitutus comes quondam Bonifatius cum Gothorum foederatorum exercitu, quam urbem ferme quatuordecim mensibus conclusam obsederunt: nam et littus illi marinum interclusione abstulerunt. Quo etiam ipsi nos de vicino cum aliis nostris coepicopis confugeramus, in aedemque omni eius obsidionis tempore fuimus. Unde nobiscum saepissime conloquebamur, et Dei tremenda iudicia prae oculis posita considerabamus, dicentes: *Iustus es Domine, et rectum iudicium tuum* [37]. Pariterque dolentes, gementes et flentes orabamus miserationum Patrem et Dominum omnis consolationis [38], ut in eadem nos tribulatione sublevare dignaretur.

CAPUT XXIX

MORBUS EXTREMUS AUGUSTINI

Et forte provenit ut una cum eodem ad mensam constituti, et inde fabulantes, nobis diceret: *Noveritis me hoc tempore nostrae calamitatis id Deum rogare, ut aut hanc civitatem ab hostibus circumdatam liberare dignetur, aut si aliud ei videtur, suos servos ad perferendam suam volun-*

[37] Ps 118,137.
[38] 2 Cor 1,3.

luntad, o me arrebate a mí de este mundo para llevarme consigo. Decía esto para nuestra instrucción y edificación, y después nosotros, todos los nuestros y los cristianos de la ciudad, elevábamos al sumo Dios la misma súplica. Y he aquí que en el tercer mes del asedio, el Santo enfermó con unas fiebres, y aquélla fue la última prueba de su vida. No privó Dios a su buen siervo del fruto de su plegaria. Porque para sí y para la misma ciudad alcanzó oportunamente la gracia que con lágrimas pidiera. Me consta también que él, sacerdote y obispo, fue suplicado para que orase por unos energúmenos, y con llanto rogó al Señor, y quedaron libres del demonio. En otra ocasión, un hombre se acercó a su lecho con un enfermo rogándole le impusiera las manos para curarlo. Le respondió que si tuviera el don de las curaciones, primeramente lo emplearía en su provecho. El hombre añadió que había tenido una visión en sueños y le habían dicho: *Vete al Obispo Agustín para que te imponga las manos y serás sano.* Al informarse de esto, luego cumplió su deseo, e hizo el Señor que aquel enfermo al punto partiese de allí ya sano.

tatem fortes faciat, aut certe ut sese de hoc saeculo ad se accipiat. Quae ille dicens nosque instruens, deinceps cum eodem et nobis et nostris omnibus, et ipsi qui in eadem fuerant civitate, a summo Deo similiter petebamus. Et ecce tertio illius obsidionis mense decubuit febribus, et illa ultima exercebatur aegritudine. Nec suum sane Dominus famulum fructu suae precis fraudavit. Nam et sibi ipsi et eidem civitati quod lacrimosis depoposcit precibus, in tempore impetravit. Novi quoque eundem et presbyterum et episcopum, pro quibusdam energumenis patientibus ut oraret rogatum, eumque in oratione lacrimas fundentem Deum rogasse, et daemones ab hominibus recessisse. Itemque ad aegrotantem et lecto vacantem quendam cum suo aegroto venisse, et rogavisse ut eidem manum imponeret, quo sanus esse posset, respondisse, si aliquid in his posset, sibi hoc utique primitus praestitisset: et illum dixisse visitatum se fuisse sibique per somnium dictum esse: *Vade ad Augustinum episcopum, ut eidem manum imponat, et salvus eris.* Quod dum comperisset, facere non distulit, et illum infirmum continuo Dominus sanum ab eodem discedere fecit.

CAPÍTULO XXX

Aconseja a los obispos que no se retiren de las ciudades invadidas por los bárbaros

Merece también consignarse aquí la consulta que, mientras amenazaban los enemigos mencionados, le dirigió el santo obispo thiabense Honorato, en estos términos: *Durante la irrupción de los enemigos, ¿qué habían de hacer los obispos y clero? ¿Retirarse o quedarse con el pueblo cristiano?* Por carta le respondió lo que más había de temerse de aquellos eversores del Imperio romano. Quiero insertar aquí este documento por la utilidad que puede reportar a los sacerdotes y ministros del Señor. Dice así:

A Honorato, venerable hermano y compañero en el episcopado, Agustín saluda en el Señor.

1. Habiendo enviado a vuestra caridad la copia de la carta que dirigí a Quodvultdeus, nuestro colega episcopal, creíame libre de la carga que me habías impuesto para aconsejarte lo que debéis hacer en los difíciles tiempos que corren. Pues aunque escribí aquella carta brevemente, paréceme haber consignado allí cuanto bastaba para satisfacer a los consultantes. Porque ya dije en ella que no había de prohibirse la retirada a los que desearan y pudieran refugiarse en lugares seguros ni se han de romper los vínculos que nos ligan a la caridad de Cristo, dejando desiertas las iglesias, encomendadas a nuestra vigilancia. He aquí las pala-

CAPUT XXX

Consilium an hostibus adventantibus ex ecclesiis episcopis recedendum sit

Interea reticendum minime est, cum memorati impenderent hostes, a sancto viro nostro coepiscopo Thiabensis ecclesiae Honorato, litteris fuisse consultum, utrumnam illis adventantibus ex ecclesiis episcopis vel clericis recedendum esset, necne. Eique rescriptis insinuasse quid magis ab illis Romaniae eversoribus esset metuendum. Quam eius epistulam huic scripturae inseri volui, est enim sacerdotum Dei, et ministrorum moribus valde utilis et necessaria.

Sancto fratri et coepiscopo Honorato Augustinus in Domino salutem.

1. Caritati tuae misso exemplo epistulae, quam fratri Quodvultdeo nostro coepiscopo scripsi, putabam me hoc onere caruisse, quod mihi imposuisti, quaerendo consilium quid in his periculis, quae tempora nostra invenerunt, facere debeatis. Quamvis enim epistulam illam breviter scripserim, nihil me tamen praetermisisse arbitror, quod et respondenti dicere, et quaerenti audire sufficeret: quandoquidem dixi, nec eos esse prohibendos, qui ad loca, si possunt, munita migrare desiderant; ut ministerii nostri vincula, quibus nos Christi caritas adligavit, ne deseramus

bras que escribí entonces: Dondequiera que nuestro ministerio sacerdotal es necesario para los feligreses, sean los que fueren, del lugar en que residimos, y no conviene queden privados de nuestra presencia, debemos decir al Señor: *Sé Tú nuestro protector y el lugar de nuestro refugio.*

2. Pero este consejo no te satisface a ti, como escribes, por contradecir al mandato y ejemplo de Cristo, cuando nos amonesta que huyamos de una ciudad a otra. Recordamos las palabras que dice: *Cuando os persiguieren en una ciudad, id a otra.* Mas ¿quién ha de interpretar este pasaje como si quisiera decir el Señor que se abandonen las ovejas, compradas con el precio de su sangre, privándolas del indispensable ministerio, sin el cual no pueden vivir? ¿Acaso obró El así, cuando sus padres lo llevaron a Egipto, siendo infante, pues aún no había congregado los fieles de su Iglesia y, por tanto, mal puede decirse que los abandonara? O cuando el apóstol San Pablo, huyendo de la ira de los enemigos, fue descolgado por una ventana en una espuerta para evitar la muerte, ¿acaso la iglesia de aquel lugar quedó desamparada del necesario ministerio y no cumplieron otros hermanos allí establecidos sus deberes? Por instigación de ellos obró así el Apóstol, para salvar su persona en provecho de la Iglesia, porque a él particularmente le buscaba el perseguidor. Hagan, pues, los siervos de Cristo, los dispensadores de su palabra y sacramentos, lo que él mandó o permitió. Huyan de una ciudad a otra, cuando peligra su vida personal, con tal que otros ministros, que no son

ecclesias, quibus servire debemus non esse rumpenda. Ista quippe verba sunt, quae in illa epistula posui: Restat ergo, inquam, ut nos quorum ministerium quantulaecumque plebi Dei ubi sumus manenti ita necessarium est, ut sine hoc eam non oporteat remanere, dicamus Domino: *Esto nobis in Deum protectorem et in locum munitum* [39].

2. Sed hoc consilium tibi propterea non sufficit, ut scribis, ne contra Domini praeceptum vel exemplum facere nitamur, ubi fugiendum esse de civitate in civitatem monet. Recolimus enim verba dicentis: *Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam* [40]. Quis autem credat ita hoc Dominum fieri voluisse, ut necessario ministerio, sine quo vivere nequeunt, desererentur greges, quos suo sanguine comparavit? Numquid hoc fecit ipse, quando portantibus parentibus in Aegyptum parvulus fugit, qui nondum ecclesias congregaverat, quas ab eo desertas fuisse dicamus? Numquid quando apostolus Paulus, ne illum comprehenderet inimicus per fenestram in sporta submissus est, et effugit manus eius, deserta est quae ibi erat ecclesia necessario ministerio, et non ab aliis fratribus ibidem constitutis quod oportebat impletum est? Eis quippe volentibus hoc Apostolus fecerat, ut se ipsum servaret ecclesiae, quem proprie persecutor ille quaerebat. Faciant ergo servi Christi, ministri verbi

[39] Ps 30,3.
[40] Mt 10,23.

blanco de persecución, no abandonen la Iglesia, sino sigan suministrando los alimentos necesarios para la vida de las almas. Mas cuando hay peligro común para todos, obispos, clérigos y fieles, los que necesitan del apoyo de otros no sean abandonados de los que deben prestarlo. O vayan, pues, todos a lugares defendidos, o si no pueden menos de quedarse, no los abandonen quienes tienen obligación de atender a sus necesidades, para que o todos vivan o todos sufran juntamente lo que el Padre de familias tiene dispuesto.

3. Y si unos tienen que sufrir más y otros menos o todos igualmente, se ve manifiesto quiénes padecen por caridad al prójimo; a saber: los que, habiendo podido librarse con la fuga, abrazan la desgracia ajena para asistirle en su necesidad. Así se prueba bien la caridad recomendada por el apóstol San Juan cuando dice: *Como Cristo expuso su alma por nosotros, así nosotros debemos exponerla por los hermanos.* Pues los que huyen o no pueden emprender la fuga, forzados por alguna necesidad, si caen en manos de los enemigos, padecen por sí mismos, no por causa de los hermanos; en cambio, los que padecen por no desamparar a los que deben ayudarles y salvarlos, sin duda alguna exponen su vida por los hermanos.

4. Por lo cual aquel dicho de un obispo, que ha llegado a nuestros oídos: *Si el Señor nos recomendó la fuga en las perse-*

et sacramenti eius, quod praecepit sive permisit. Fugiant omnino de civitate in civitatem, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quaeritur, ut ab aliis qui non ita requiruntur, non deseratur Ecclesia, sed praebeant cibaria conservis suis, quod aliter vivere non posse noverunt. Cum autem omnium, id est episcoporum et clericorum et laicorum est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. Aut igitur ad loca munita omnes transeant; aut qui habent remanendi necessitatem, non relinquantur ab eis, per quos illorum est ecclesiastica supplenda necessitas, ut aut pariter vivant, aut pariter subferant quod eos paterfamilias volet perpeti.

3. Quod si contigerit, ut sive alii maius, alii minus, sive omnes aequaliter patiuntur, qui eorum sint qui pro aliis patiuntur adparet, illi scilicet qui cum se possent talibus malis eripere fugiendo, ne aliorum necessitatem desererent, manere maluerunt. Hinc maxime probatur illa caritas, quam Iohannes apostolus commendat: *Sicut Christus pro nobis animam suam posuit, sic et nos debemus animas pro fratribus ponere* [41]. Nam qui fugiunt, vel suis devincti necessitatibus fugere non possunt, si comprehensi, patiuntur pro se ipsis, non pro fratribus, utique patiuntur. Qui vero propterea patiuntur, quia fratres, qui eis ad christianam salutem indigebant, deserere noluerunt, sine dubio suas animas pro fratribus ponunt.

4. Unde illud quod episcopum quendam dixisse audivimus: *Si Dominus nobis imperavit fugam in eis persecutionibus, ubi potest fructus*

[41] 1 Io 3,16.

cuciones, cuyo fruto puede ser el martirio, ¿cuánto más hemos de evitar una pasión sin provecho en caso de una incursión hostil de bárbaros?, este dicho puede aceptarse, pero sólo vale para los que no tienen ningún deber pastoral. Pues quien no evita las calamidades que le vienen de gente bárbara, pudiéndolo hacer, por cumplir el ministerio del Señor, necesario para el mantenimiento de la vida cristiana, gana, sin duda, un mérito mayor de caridad que los que no por los hermanos, sino por interés propio, huyen y, cayendo en las manos hostiles, sin negar a Cristo, reciben el martirio.

5. ¿Qué significa, pues, lo que escribiste en tu primera carta? Porque dices: *Si hemos de permanecer en las iglesias, no veo el provecho que podemos traer a los pueblos, salvo el de asistir al espectáculo de las matanzas de los hombres, de la violación de las mujeres, incendio de iglesias y nuestra misma muerte en los tormentos, por exigir de nosotros lo que no podemos darles.* Poderoso es Dios para acoger nuestras plegarias y librar a su familia de todos estos males; mas no por estas cosas inciertas debemos llegar al abandono cierto de nuestro oficio, sin el cual viene un daño cierto al pueblo cristiano, no en los bienes temporales, sino en los eternos, de un valor incomparablemente superior. Pues suponiendo ciertos esos males, que se temen en los lugares donde estamos, huirían antes los que nos obligan a permanecer con ellos, levantándonos la carga de quedarnos allí, pues nadie sostendrá que deben permanecer los ministros allí donde no ha lugar al ministerio por falta de los fieles. Y tal es el motivo

esse martyrii; quanto magis debemus fugere steriles passiones, quando est barbaricus et hostilis incursus? verum est quidem et acceptabile, sed his quos ecclesiastici officii non tenent vincula. Nam qui clades hostiles ideo non fugit, cum possit effugere, ne deserat ministerium Christi, sine quo non possunt homines vel vivere vel fieri Christiani, maiorem caritatis invenit fructum, quam qui non propter fratres, sed propter se ipsum fugiens atque comprehensus non negat Christum, suscipitque martyrium.

5. Quid est ergo quod in epistula tua priore posuisti? Dicis enim: *Si in ecclesiis persistendum est, quid simus nobis vel populo profuturi non video, nisi ut ante oculos nostros viri cadant, feminae constuprentur, incendantur ecclesiae, nos ipsi tormentis deficiamus, cum de nobis quaeritur quod non habemus.* Potens est quidem Deus audire preces familiae suae, et haec, quae formidantur, avertere, nec ideo tamen propter ista, quae incerta sunt, debet esse nostri officii certa desertio, sine quo est plebi certa pernicies, non in rebus vitae huius, sed alterius quae incomparabiliter diligentius sollicitiusque curanda est. Nam si certa essent ista mala, quae timentur, ne in locis in quibus sumus, forte contingant, prius inde fugerent omnes, propter quos ibi manendum est, et nos a manendi necessitate liberos redderent. Non enim quisquam est, qui dicat ministros manere oportere, ubi iam non fuerint quibus necesse sit ministrare. Ita quidam sancti episcopi de Hispania profugerunt, prius plebibus par-

por que algunos santos obispos españoles huyeron de sus sedes, pues sus feligreses en parte se dieron a la fuga, en parte fueron asesinados o acabaron en el asedio o fueron dispersos en la cautividad, pero muchos más se mantuvieron unidos a los fieles que no se movieron, compartiendo con ellos el común gravísimo peligro. Y si algunos abandonaron sus ovejas, esto decimos que no debe hacerse, y los tales obraron movidos no por autoridad divina, sino por el error o el miedo.

6. ¿Por qué creen, pues, que sin escrúpulo deben obedecer al precepto de Cristo de huir de una a otra ciudad y no se horrorizan del mercenario, que ve venir el lobo y huye, porque le importa poco de las ovejas? ¿Por qué no se esfuerzan en entender bien y armonizar las dos sentencias del Señor, que no son contrarias; una que nos permite o manda la fuga y otra que la declara culpable? Y ¿cómo ha de hallarse esta armonía sino mirando lo que antes he dicho, ya acerca de los lugares de donde, arrojados por la persecución, pueden huir los ministros por falta de pueblo a quien atender, ya también porque puede suplirse su ministerio por otros que se quedan, por no tener el mismo motivo de fuga, como huyó el Apóstol, sacado de la ciudad en una espuerta, pues los perseguidores le buscaban precisamente a él, quedando allí otros ministros para atender al servicio de la Iglesia; como huyó San Atanasio, obispo alejandrino, perseguido especialmente por el emperador Constancio, pero dejando la Igle-

tim fuga lapsis, partim peremptis, partim obsidione consumptis, partim captivitate dispersis: sed multo plures, illic manentibus propter quos manerent, sub eorundem periculorum densitate manserunt. Et si aliqui deseruerunt plebes suas, hoc est quod dicimus fieri non debere. Neque enim tales docti auctoritate divina, sed humano vel errore decepti vel timore sunt victi.

6. Cur enim sibi putant indifferenter obtemperandum esse praecepto, ubi legunt de civitate in civitatem esse fugiendum; et mercenarium non exhorrent, qui videt lupum venientem et fugit, quoniam non est ei cura de ovibus? [42] Cur non istas duas dominicas verasque sententias, unam scilicet ubi fuga sinitur aut iubetur, alteram ubi arguitur atque culpatur, sic intelligere student, ut inter se reperiantur non esse contrariae, sicut non sunt? Et hoc quomodo reperitur, nisi adtendatur quod iam superius disputavi, tunc de locis, in quibus sumus, premente persecutione fugiendum esse Christi ministris, quando ibi aut plebs Christi non fuerit, cui ministretur, aut potest impleri per alios necessarium ministerium, quibus eadem non est causa fugiendi: sicut in sporta submissus, quod supra memoravi [43], fugit Apostolus, cum a persecutore ipse proprie quaeretur, aliis utique necessitatem similem non habentibus, a quibus illic ministerium absit ut deseretur ecclesiae; sicut fugit sanctus Athanasius Alexandrinus episcopus, cum eum specialiter adprehendere Constantius cu-

[42] Io 10,12-13.
[43] 2 Cor 11,33.

sia de Alejandría asistida por otros ministros? Cuando el pueblo no se mueve y huyen los ministros y se suprime el servicio, aquélla es culpable fuga de mercenarios que no tienen caridad con sus ovejas. Porque vendrá el lobo; no el hombre, sino el diablo, que muchas veces persuade la apostasía a los fieles a quienes faltaba el servicio cotidiano del Cuerpo del Señor y en su debilidad, no por tu ciencia, sino por tu ignorancia, perecerá tu hermano por quien murió Cristo.

7. Y en lo que toca a los que obran movidos no por error, sino por miedo, en esta causa, ¿por qué no combaten su propia cobardía con la fortaleza y ayuda misericordiosa del Señor, a fin de evitar males y estragos mayores sin comparación? Consíguese esto donde arde la caridad de Dios y no humea la codicia del mundo. Porque la caridad dice: *¿Quién desfallece que no desfallezca yo? ¿Quién se escandaliza que yo no me abrase?* Pero la caridad viene de Dios. Roguemos, pues, para que nos la dé quien la manda, y por ella temamos que las ovejas de Cristo sucumban en su corazón a la espada espiritual más que al hierro que desgarra la carne, según la cual, donde quiera y como quiera, siempre han de rendir el tributo a la muerte. Temamos más la corrupción del sentimiento y la pérdida de la fe que la violación material de la castidad, porque la pudicicia no se pierde con la violencia si se custodia con el corazón, y aun ni siquiera en la carne queda estragada cuando la voluntad de la paciente no usa

peret Imperator, nequaquam a ceteris ministris deserta plebe Catholica, quae in Alexandria commanebat. Cum autem plebs manet, et ministri fugiunt ministeriumque subtrahitur, quid erit nisi mercenariorum illa fuga damnabilis, quibus non est cura de ovibus? Veniet enim lupus, non homo, sed diabolus; qui plerumque fideles apostatas esse persuasit, quibus quotidianum ministerium dominici Corpus defuit; et peribit infirmus in tua non scientia, sed ignorantia frater, propter quem Christus mortuus est [44].

7. Quod autem ad eos adtinet, qui in hac re non falluntur errore, sed formidine superantur, quare non potius contra suum timorem Domino miserante atque adiuvante fortiter dimicant, ne mala sine comparatione graviora, quae multo amplius sunt tremenda, contingant? Fit hoc ubi caritas Dei flagrat, non mundi cupiditas fumat. Caritas enim dicit: *Quis infirmatur, et ego non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror?* [45] Sed caritas ex Deo est. Oremus ergo ut ab illo detur, a quo iubetur. Et per hanc magis timeamus, ne oves Christi spiritalis nequitiae gladio in corde, quam ne ferro in corpore trucidentur, ubi quandocumque quocumque mortis genere morituri sunt. Magis timeamus, ne sensu interiori corrupto, pereat castitas fidei, quam ne feminae violenter constuprentur in carne; quia violentia non violatur pudicitia, si mente servatur: quoniam nec in carne violatur, quando voluntas patientis sua

[44] 1 Cor 8,11.
[45] 2 Cor 11,29.

torpemente de su cuerpo, sino tolera, sin consentir, la violencia ajena. Temamos la destrucción de los templos vivos por causa de nuestra ausencia más que el incendio de los edificios de piedra y madera, estando nosotros presentes. Más hemos de sentir la muerte de los miembros del Cuerpo místico privados del espiritual alimento que el tormento de los miembros corporales expuestos a la violencia enemiga. No quiero decir que estos males no se han de evitar, si es posible, sino que han de sobrellevarse cuando no se pueden evitar, sin faltar a la piedad con el prójimo, a no ser que alguien se empeñe en sostener que no es un ministro impío el que sustrae su ministerio necesario a la piedad, cuando precisamente es más necesario.

8. ¿Acaso no sabemos, cuando ocurren estos casos de peligros extremos, sin medio de evitarlos, qué afluencia de hombres, de todo sexo y condición, acuden y llenan las iglesias, unos pidiendo el bautismo, otros la reconciliación, otros los actos de la penitencia y todos el consuelo y el servicio de los sacramentos? Y si faltan los ministros, ¡qué ruina más grande para los que se van de este mundo o sin bautizarse o ligados con sus delitos!, ¡cuán inconsolable es el llanto de sus fieles, que no los verán en el descanso de la vida eterna! ¡Cuántos lamentos y hasta blasfemias en algunos por la ausencia de los ministros y ministerios! Ved lo que trae el temor de los males temporales y cuánta ruina de males eternos acarrea. En cambio, donde no faltan los ministros, con las fuerzas que Dios les da, se acude a todos con el remedio:

turpiter carne non utitur, sed sine consensione tolerat quod alius operatur. Magis timeamus ne lapides vivi exstinguantur deserentibus nobis, quam ne lapides et ligna terrenorum aedificiorum incendantur praesentibus nobis. Magis timeamus ne membra corporis Christi destituta spiritali victu necentur quam membra corporis nostri oppressa hostili impetu torqueantur. Non quia ista non sunt vitanda cum possunt; sed quia potius ferenda sunt, quando vitari sine impietate non possunt: nisi forte quisquam contenderit non esse ministrum impium, qui tunc subtrahit ministerium pietati necessarium, quando magis est necessarium.

8. An non cogitamus, cum ad istorum periculorum pervenitur extrema, nec est potestas ulla fugiendi, quantus in ecclesia fieri soleat ab utroque sexu, atque ab omni aetate concursus, aliis baptismum flagitantibus, aliis reconciliationem, aliis etiam poenitentiae ipsius actionem, omnibus consolationem et sacramentorum confectionem et erogationem? Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt, vel ligati! Quantus est etiam luctus fidelium suorum, qui eos secum in vitae aeternae requiem non habebunt! Quantus denique gemitus omnium et quorundam quanta blasphemia de absentia ministeriorum et ministrorum! Vide quid faciat malorum temporalium timor, et quanta in eo sit adquisitio malorum aeternorum. Si autem ministri adsint, pro viribus quas eis Dominus subministrat, omnibus subvenitur; alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli dominici Cor-

unos se bautizan, otros se confiesan, a nadie se niega el Cuerpo de Cristo; todos quedan consolados, edificados, exhortados para que rueguen al Señor, libertador de nuestros males; todos se hallan dispuestos para que, si no es posible pasar el cáliz, se cumpla la voluntad del Señor, que no puede querer mal alguno.

9. Ahora, ciertamente, puedes ver lo que se te ocultaba antes, según decías en la carta; conviene a saber: cuántos bienes se logran en el pueblo cristiano con la presencia de los ministros de Cristo en medio de las tribulaciones que nos afligen, y cuántos daños acarrea su ausencia al buscarse el propio interés y no el de Jesucristo. Los fugitivos no poseen aquella caridad de la que está escrito: *No busca su propio interés,* ni imitan al que dijo: *No voy en pos de mi provecho, sino del bien común para que se salven.* El cual tampoco hubiera huido de la celada del príncipe perseguidor a no haber querido conservarse para bien de otros; por eso dice: *Dos deseos combaten dentro de mí, pues de un lado ansío morir para estar con Cristo, que es lo mejor; por otro, quisiera permanecer en la carne, lo cual es más necesario para vosotros.*

10. Tal vez alguien ponga este reparo: los ministros de Dios deben ponerse a salvo en tan inminentes peligros, con el fin de conservarse y poder ser útiles para la Iglesia en tiempos mejores. Bien se puede permitir eso cuando no falten quienes suplan el ministerio eclesiástico, para que no quede totalmente abandonado, como lo hizo San Atanasio, recordado antes. Y cuán

poris communione fraudantur, omnes consolantur, aedificantur, exhortantur, ut Deum rogent, qui potens est omnia quae timentur avertere; parati ad utrumque, ut si non potest ab eis calix iste transire, fiat voluntas eius [46], qui mali aliquid non potest velle.

9. Certe iam vides, quod te scripseras non videre, quantum boni consequantur populi Christiani, si in praesentibus malis non eis desit praesentia ministrorum Christi, quorum vides etiam quantum obsit absentia, dum sua quaerunt non quae Iesu Christi [47], nec habent illam de qua dictum est: *Non quaerit quae sua sunt* [48]; nec imitantur eum qui dixit: *Non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant.* Qui etiam persecutoris principis illius insidias non fugisset, nisi se aliis quibus necessarius erat, servare voluisset. Propter quod ait: *Compellor autem ex duobus, concupiscentiam habens dissolvi, et esse cum Christo multo enim magis optimum; manere in carne necessarium propter vos* [49].

10. Hic fortasse quis dicat, ideo debere fugere Dei ministros talibus imminentibus malis, ut se pro utilitate Ecclesiae temporibus tranquillioribus servent. Recte hoc fit a quibusdam, quando non desunt alii, per quos suppleatur ecclesiasticum ministerium, ne ab omnibus deseratur; quod fecisse Athanasium supra diximus. Nam quantum necessarium

[46] Mt 26,42.
[47] Phil 2,21.
[48] Phil 10,33.
[49] Phil 1,23.

necesaria y provechosa fue la permanencia terrena de aquel varón lo sabe bien la fe católica, tan estrenuamente defendida por él de palabra y obra contra los arríanos. Pero cuando amenaza un peligro común, y más se ha de temer la sospecha de que se emprende la fuga por miedo a la muerte y no por miramiento a bienes mayores, y más daño se acarrea con el mal ejemplo de la deserción que provecho con la presunta obligación de prolongar la vida, entonces por ninguna razón se debe huir. Finalmente, el santo rey David, para no exponerse al peligro de las batallas y desaparecer por la muerte, *extinguiéndose la antorcha de Israel*, como allí se dice, obró también aconsejado por los suyos, no por motivos de la propia presunción, pues de lo contrario le hubieran imitado muchos en aquella cobardía, creyendo que no miraba al provecho y utilidad de los otros, sino que obedecía a la fuerza del miedo.

11. Hay también otra cuestión que no puede soslayarse: si no se ha de desestimar este servicio, con la fuga de algunos ministros, en casos de inminente peligro, para conservarse y servir a los supervivientes de la catástrofe, ¿qué se deberá hacer cuando a todos, exceptuando a los fugitivos, les amenaza la común ruina? ¿O cuando la rabia enemiga busca particularmente a los ministros de la Iglesia? ¿Qué diremos a esto? ¿Deberá ser abandonada la Iglesia con la fuga de los ministros por miedo a un mayor desamparo a causa de la muerte? Pero si los seglares no se hallan amenazados de muerte, ellos pueden ocultar de algún modo a sus obispos y sacerdotes con la ayuda del Dueño universal, que puede

fuerit Ecclesiae, quantumque profuerit, quod vir ille mansit in carne, Catholica fides novit, quae adversus Arianos haereticos ore illius et amore defensa est. Sed quando est commune periculum, magisque timendum est, ne quisquam id facere credatur, non consulendi voluntate, sed timore moriendi, magisque fugiendi obsit exemplo, quam vivendi prosit officio, nulla ratione faciendum est. Denique sanctus David, ne se committeret periculis praeliorum, et fortassis *extingueretur*, sicut ibi dictum est, *lucerna Israel*[50], a suis hoc petentibus sumpsit, non ipse praesumpsit; alioquin multos imitatores fecisset ignaviae, qui eum crederent hoc fecisse non consideratione utilitatis aliorum, sed suae perturbatione formidinis.

11. Occurrit autem alia quaestio, quam contemnere non debemus. Si enim haec utilitas neglegenda non est, ut aliqui ministri propterea fugiant imminente aliqua vastitate, ut serventur qui ministrent eis, quos post illam cladem residuos potuerint invenire, quid ubi omnes videntur interituri, nisi aliqui fugiant? Quid si enim hactenus saeviat illa pernicies, ut solos ministros Ecclesiae persequatur? Quid dicemus? An relinquenda est a ministris fugientibus Ecclesia, ne a morientibus miserabilius relinquatur? Sed si laici non quaeruntur ad mortem, possunt occultare quoquo modo episcopos et clericos suos, sicut ille adiuverit, in cuius po-

[50] 2 Reg 11,17.

conservar milagrosamente al que rehúsa la huida; sin embargo, aquí indagamos lo que es lícito hacer, sin ser acusados de tentar a Dios, pidiéndole milagros. Este común riesgo de sacerdotes y pueblo fiel no es como el de una nave en tempestad donde están a pique de perderse mercaderes y marinos. Sin embargo, lejos de nosotros estimar tan poco esta nuestra nave, de modo que los marinos y, sobre todo, el timonel hayan de abandonarla en momento de peligro, aun cuando puedan librarse saltando a algún esquife o salvándose a nado. Lo que tememos nosotros para nuestros fieles no es la muerte temporal, que tarde o temprano ha de venir, sino la eterna, que puede venir, si no se vigila, pero también se puede evitar con piadosa precaución. Mas en un común peligro de esta vida, ¿por qué creemos que donde estalle una persecución han de morir todos los clérigos y no también todos los laicos, a quienes es necesario el servicio eclesiástico para que juntamente mueran bien? Y ¿por qué no esperamos que, en caso de sobrevivir algunos laicos, la misma suerte tendrán algunos clérigos, quienes se encarguen de dispensarles los divinos misterios?

12. ¡Qué bella sería entre los ministros de Dios la emulación por saber quién se ha de quedar para que la Iglesia no quede desierta con la fuga de todos y quién ha de ponerse a salvo para que no quede huérfana con la muerte de todos! Tal será la emulación en que unos y otros están abrasados por la caridad y todos sirven a su causa. Si esa emulación no pudiera terminarse de otro modo, sería conveniente echar suertes sobre quién recae

testate sunt omnia, qui potest et non fugientes per mirabilem conservare potentiam. Sed ideo quaerimus quid nos facere debeamus, ne in omnibus exspectando divina miracula tentare Dominum iudicemur. Non quidem talis est ista tempestas, quando laicorum et clericorum est commune periculum, sicut in navi una commune periculum est mercatorum atque nautarum. Verum absit ut tanti pendenda sit haec navis nostra, ut debeant eam nautae, et maxime gubernator, periclitantem deserere, etiam si in scapham transiliendo vel etiam natando possint effugere. Quibus enim metuimus ne nostra desertione pereant, non temporalem mortem, quae quandoque ventura est, sed aeternam, quae potest, si non caveatur, venire, et potest, si caveatur, etiam non venire, metuimus. In communi autem periculo vitae huius cur existimemus ubicumque fuerit hostilis incursus, omnes clericos et non etiam omnes laicos esse morituros, ut simul finiant hanc vitam, cui sunt clerici necessarii? aut cur non speremus sicut aliquos laicos, sic etiam clericos remansuros, a quibus eis necessarium ministerium valeat exhibere?

12. Quamquam o si inter Dei ministros inde sit disceptatio, qui eorum maneant, ne fuga omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia! Tale quippe certamen erit inter eos, ubi utrique ferveant caritate, et utrique placeant caritati. Quae disceptatio si aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant et qui

la obligación de huir o de quedarse. Pues los que dijeren que a ellos les toca emprender más bien la fuga, parecerán cobardes ante el peligro o arrogantes por pensar que deben ser conservados, como más necesarios para la Iglesia. Los mejores, tal vez, querrán dar su vida por sus hermanos, y los que se salvarán por la fuga serán los menos útiles por menos hábiles para el ministerio y gobierno de las almas. Pero si les anima la verdadera piedad, ellos se opondrán a los designios de los colegas más dispuestos para la muerte que para la huida, por ser su vida más necesaria a los intereses cristianos. Porque está escrito: *La suerte pone fin a los pleitos y decide entre los grandes;* y en perplejidades de este género, Dios juzga mejor que los hombres, ora llamando a los mejores al martirio y perdonando a los más flacos, ora dando a éstos, cuya vida es menos preciosa para la Iglesia que la de los otros, la fuerza para soportar los trabajos hasta la muerte. Este sorteo tendría algo de extraordinario; pero en caso de hacerse, ¿quién se atrevería a censurarlo? ¿Quién, fuera del envidioso o del ignorante, no lo celebraría dignamente? Mas si no agradare este recurso, porque no se mencionan ejemplos de este hecho, nadie fugándose prive a los fieles de los auxilios más necesarios y debidos en tan terrible situación. Nadie se lisonjee de preferirse a otros, juzgándose más digno de vivir, y por lo mismo, más digno de huir. El que pensara así sería muy presuntuoso y desagradaría a los demás, si también lo dijera.

fugiant, sorte legendi sunt. Qui enim dixerint se potius fugere debere, aut timidi videbuntur, quia imminens malum sustinere noluerunt; aut adrogantes, quia se magis qui servandi essent, necessarios Ecclesiae iudicarunt. Deinde fortassis hi, qui meliores sunt, eligant pro fratribus animas ponere; et hi servabuntur fugiendo, quorum est minus utilis vita, quia minor consulendi et gubernandi peritia. Qui tamen, si pie sapiunt, contradicent eis, quos vident et vivere potius oportere, et magis mori malle, quam fugere. Ideo sicut scriptum est: *Contradictiones sedat sortitio, et inter potentes definit* [51]. Melius enim Deus in huiuscemodi ambagibus, quam homines iudicat, sive dignetur ad passionis fructum vocare meliores, et parcere infirmis, sive istos facere ad mala perferenda fortiores, et huic vitae subtrahere, quorum non potest Ecclesiae tantum quantum illorum vita prodesse. Res quidem fiet minus usitata, si fiat ista sortitio; sed si facta fuerit, quis eam reprehendere audebit? Quis non eam nisi imperitus, aut invidus, congrua praedicatione laudabit? Quod si non placet facere, cuius facti non occurrit exemplum, nullus fuga faciat ut Ecclesiae ministerium, maxime in tantis periculis necessarium ac debitum, desit. Nemo accipiat personam suam, ut si aliqua gratia videtur excellere, ideo se dicat vita, et ob hoc fuga esse digniorem. Quisquis enim hoc putat, nimium sibi placet: quisquis autem etiam hoc dicit, omnibus displicet.

[51] Prov 18,18.

13. No faltan quienes dicen que los obispos y sacerdotes, cuando se quedan en medio de estos peligros, son causa de engaño para los pueblos, los cuales no intentan huir mientras ven que no se mueven sus pastores. Pero fácil es salir al paso de este reparo; no hay más que decir a los pueblos: *No os sirva de pretexto para no huir nuestra permanencia en este lugar, pues no por miramiento a nuestra vida, sino por vosotros, nos quedamos aquí, por la necesidad que tenéis de nuestro ministerio para salvaros en Cristo. Si vosotros huís, quedaremos libres de los lazos que nos ligan a vuestras almas.* Creo que debe hablarse así a los fieles, cuando pueden refugiarse en lugares más seguros. Si oído esto, algunos o todos responden: *Nosotros estamos bajo la mano de Aquel de cuya ira nadie puede escaparse, de Aquel cuya misericordia se derrama en todas partes, aun allí mismo donde se quiere permanecer (ora por algún impedimento que dificulta la fuga, ora porque no hay ánimo de buscar penosamente refugios inseguros, donde sólo se logra cambiar de peligros)*, entonces, sin duda, deben quedar con ellos los ministros del Señor. Pero si prefieren marcharse, siguiendo el consejo de los obispos, éstos quedan desobligados de seguir allí, porque faltarían las personas cuyo servicio los sujeta a la permanencia.

14. Así, pues, quien se retira sin privar a los feligreses del necesario ministerio, hace lo que prescribe o permite el Señor; pero el que huye dejando al rebaño de Cristo sin el sustento espiritual que necesita, es un mercenario que ve venir el lobo y huye, porque no ama a las ovejas.

13. Sunt sane qui arbitrantur episcopos et clericos non fugientes in talibus periculis sed manentes, facere ut plebes decipiantur, cum ideo non fugiunt, quia manere suos praepositos cernunt. Sed facile est hanc reprehensionem vel invidiam devitare, adloquendo easdem plebes, atque dicendo: *Non vos decipiat, quod de loco isto non fugimus. Non enim propter nos, sed propter vos potius hic manemus, ne vobis non ministremus quidquid saluti vestrae, quae in Christo est, novimus necessarium. Si ergo fugere volueritis, et nos ab istis, quibus tenemus vinculis solvistis.* Quod tunc puto esse dicendum, quando vere videtur utile esse ad loca tutiora migrare. Quo audito si vel omnes vel aliqui dixerint: *In illius potestate sumus, cuius iram nullus quocumque vadit, evadit, et cuius misericordiam, ubicumque sit, potest invenire, qui nusquam vult ire, sive certis necessitatibus impeditus, sive laborare nolens ad incerta suffugia, et non ad finienda sed ad mutanda pericula,* procul dubio isti deserendi non sunt ministerio christiano. Si autem hoc audito abire maluerint, nec illis manendum est qui propter illos manebant; quia ibi iam non sunt propter quos manere adhuc debeant.

14. Quicumque igitur isto modo fugit, ut ecclesiae necessarium illo fugiente non desit, facit quod Dominus praecepit sive permisit. Qui autem sic fugit, ut gregi Christi ea, quibus spiritualiter vivit, alimenta subtrahantur, mercenarius est ille, qui videt lupum venientem, et fugit, quoniam non est ei cura de ovibus.

Tal es, ¡oh amadísimo hermano!, la respuesta a la consulta que me has hecho, escribiéndote lo que pienso según la verdad y caridad verdadera. Si hallas un consejo mejor, yo no te impido que lo sigas. Sin embargo, en estos tristes tiempos que alcanzamos, nada mejor que rogar al Señor para que se apiade de nosotros. Hombres muy santos y sabios han tenido el mérito de hacerlo así, permaneciendo fielmente unidos a su Iglesia, sin que ninguna contradicción les haya hecho cambiar de propósito".

CAPÍTULO XXXI

Muerte y sepultura de San Agustín

Aquel santo tuvo una larga vida, concedida por divina dispensación para prosperidad y dicha de la Iglesia; pues vivió setenta y seis años, siendo sacerdote y obispo durante casi cuarenta. En conversación familiar solía decirnos que, después del bautismo, aun los más calificados cristianos y sacerdotes deben hacer digna y conveniente penitencia antes de partir de este mundo. Así lo hizo él en su última enfermedad de que murió, porque mandó copiar para sí los salmos de David que llaman de la penitencia, los cuales son muy pocos, y poniendo los cuadernos en la pared ante los ojos, día y noche, el santo enfermo los miraba y leía, llorando copiosamente; y para que nadie le distrajera de su ocu-

Haec tibi, quia me consuluisti, frater dilectissime, qua existimavi veritate et certa caritate rescripsi; sed ne meliorem si inveneris, sequaris sententiam, non praescripsi. Melius tamen quod in his periculis faciamus, invenire non possumus, quam orationes ad Dominum Deum nostrum, ut misereatur nostri. Quod ipsum, ut scilicet ecclesias non desererent, Dei dono nonnulli prudentes et sancti viri et velle et facere meruerunt, et inter dentes obtrectantium a sui propositi intentione minime defecerunt [52].

CAPUT XXXI

Mors et sepultura

Sane ille sanctus in vita sua prolixa pro utilitate ac felicitate sanctae Ecclesiae divinitus condonata—nam vixit annis septuaginta sex, in clericatu autem vel episcopatu annis ferme quadraginta—dicere nobis inter familiaria conloquia consueverat, post perceptum baptismum etiam laudatos christianos et sacerdotes absque digna et competenti poenitentia exire de corpore non debere. Quod et ipse fecit ultima qua defunctus est aegritudine: nam sibi iusserat psalmos Davidicos qui sunt paucissimi de poenitentia scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur et legebat, et ubertim ac iugiter flebat: et ne intentio eius a quoquam impediretur, ante dies

[52] *Epist.* 228: PL 33,1013-1019.

pación, unos diez días antes de morir, nos pidió en nuestra presencia que nadie entrase a verle fuera de las horas en que le visitaban los médicos o se le llevaba la refección. Se cumplió su deseo, y todo aquel tiempo lo dedicaba a la plegaria. Hasta su postrera enfermedad predicó ininterrumpidamente la palabra de Dios en la iglesia con alegría y fortaleza, con mente lúcida y sano consejo. Y al fin, conservando íntegros los miembros corporales, sin perder ni la vista y el oído, asistido de nosotros, que le veíamos y orábamos con él, durmióse con sus padres, disfrutando aún de buena vejez. Asistimos nosotros al sacrificio ofrecido a Dios por la deposición de su cuerpo y fue sepultado. No hizo ningún testamento, porque como pobre de Dios, nada tenía que dejar. Mirando a los venideros, mandaba siempre que se guardasen con esmero toda la biblioteca de la Iglesia y los códices antiguos. Los bienes que poseía la Iglesia en propiedades u ornamentos, todo lo encomendó a la fidelidad del presbítero que llevaba el cuidado de su casa. En su vida y en su muerte trató con atención a sus parientes, religiosos o seglares; y si era necesario, de lo sobrante, como a los demás, les proveía, no para enriquecerlos, sino para que no padeciesen necesidad o para aliviarla. Dejó a la Iglesia clero suficientísimo y monasterios llenos de religiosos y religiosas, con su debida organización, su biblioteca provista de sus libros y tratados y de otros santos; y en ellos se refleja la grandeza singular de este hombre dado por Dios a la Iglesia, y allí los fieles lo encuentran inmortal y vivo. Según esto,

ferme decem quam exiret de corpore, a nobis postulavit praesentibus, ne quisquam ad eum ingrederetur, nisi his tantum horis, quibus medici ad inspiciendum intrabant, vel cum ei refectio inferretur. Et ita observatum et factum est, et omni illo tempore orationi vacabat. Verbum Dei usque ad ipsam suam extremam aegritudinem impraetermisse, alacriter et fortiter, sana mente sanoque consilio in ecclesia praedicavit. Membris omnibus sui corporis incolumis, integro aspectu atque auditu et, ut scriptum est, nobis astantibus et videntibus et orantibus, dormivit cum patribus suis, enutritus in bona senectute. Et nobis coram pro eius commendanda corporis depositione, sacrificium Deo oblatum est, et sepultus est. Testamentum nullum fecit, quia unde faceret pauper Dei non habuit. Ecclesiae Bibliothecam omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper iubebat. Si quod vero ecclesia vel in sumptibus, vel in ornamentis habuit, fidei presbyteri, qui sub eodem domus ecclesiae curam gerebat, dimisit. Nec suos consanguineos, vel in proposito vel extra constitutos, in sua vita et morte vulgi more tractavit. Quibus dum adhuc superesset, id si opus fuit, quod et ceteris, erogavit, non ut divitias haberent, sed ut aut non aut minus egerent. Clerum sufficientissimum, et monasteria virorum ac feminarum continentibus cum suis praepositis plena Ecclesiae dimisit, una cum Bibliotheca et libris tractatus vel suos vel aliorum sanctorum habentibus, in quibus dono Dei qualis quantusque in Ecclesia fuerit noscitur, et in his semper vivere a fidelibus invenitur. Iuxta quod

puede aplicarse a él el pensamiento que un poeta profano encerró en un epigrama para que después de la muerte lo grabaran en túmulo alto y público:

«¿Deseas conocer, ¡oh viajero!, que el poeta vive después de muerto?
Hablo lo que estás leyendo, porque tu voz es la mía.»

Y ciertamente en sus escritos se manifiesta según la luz de la verdad que se recibe, cómo aquel sacerdote tan agradable y amado de Dios vivió según la saludable y recta fe, esperanza y caridad de la Iglesia católica, y los que leen sus libros acerca de las cosas de Dios, salen aprovechados. Si bien yo creo que, sin duda, pudieron recabar mayor provecho los que le oyeron y vieron predicar en la iglesia y, sobre todo, conocieron su vida ejemplar entre los hombres. Porque no sólo era un escriba muy instruido en la doctrina del reino de los cielos que extraía del tesoro riquezas antiguas y nuevas y uno de los negociadores que, vendiendo sus posesiones, compró la margarita preciosa que hallara, sino también pertenecía al grupo de aquellos a quienes se manda: *Obrad conforme a vuestras enseñanzas,* y de los que alaba el Salvador: *El que obrare y enseñare así a los hombres, éste será grande en el reino de los cielos.*

Os ruego, pues, muy encarecidamente a los que leéis este escrito que a la vez conmigo, dando gracias a Dios omnipotente, le bendigáis por haberme dado luz, voluntad y fuerza para con-

etiam saecularium quidam poeta iubens quo sibi tumulum mortuo in aggere publico conlocarent, programmate fixit, dicens:

Vivere post obitum vatem vis nosse viator?
Quod legis ecce loquor, vox tua nempe mea est.

Et in suis quidem scriptis ille Deo acceptus et carus sacerdos, quantum lucente veritate videre conceditur, recte ac sane, fidei, spei et caritatis Catholicae Ecclesiae vixisse manifestatur, atque eum de divinis scribentem legentes proficiunt. Sed ego arbitror plus ex eo proficere potuisse, qui eum et loquentem in ecclesia praesentem audire et videre potuerunt, et eius praesertim inter homines conversationem non ignoraverunt. Erat enim non solum eruditus scriba in regno caelorum, de thesauro suo proferens nova et vetera [53], et unus negotiatorum, qui inventa pretiosa margarita, quae habebat venditis, comparavit [54], unus etiam ex his ad quos scriptum est: *Sic loquimini, et sic facite:* et de quibus Salvator dicit: *Qui fecerit et docuerit sic homines, hic magnus vocabitur in regno caelorum* [55].

Peto autem impendio vestram caritatem, qui haec scripta legitis, ut mecum omnipotenti Deo gratias agatis, Dominumque benedicatis, qui mihi tribuit intellectum, ut haec in notitiam et praesentium et absentium

[53] Mt 13,52.
[54] Mt 13,45-6.
[55] Mt 5,10.

tar estas cosas en provecho de los hombres de hoy y de mañana. Pídoos también que conmigo y por mí oréis para que me conceda la gracia de imitar en este mundo las virtudes de San Agustín, a quien en otro tiempo me unió por espacio de cuarenta años una amistad concorde y dulce, y para que después, en la vida eterna, goce en su compañía de las promesas de Dios Omnipotente [a].

praesentis temporis et futuri hominum et vellem deferre et valuissem: et mecum ac pro me oretis ut illius quondam viri, cum quo ferme annis quadraginta Dei dono absque amara nulla dissensione familiariter ac dulciter vixi, et in hoc saeculo aemulator et imitator exsistam, et in futuro omnipotentis Dei promissis cum eodem perfruar.

[a] Véase la nota 27: *La conservación de la biblioteca de San Agustín.*

NOTAS A LA VIDA DE SAN AGUSTIN

1. *Vidas de Santos* (Prólogo).—Posidio pudo tener noticias y recibir estímulos para su biografía de San Agustín de varios autores anteriores. Sin duda conoció la *Vita Sancti Antonii,* escrita por San Atanasio (PG 26, 805-976), mencionada en las *Confesiones* (VIII 5: PL 32, 754-755). Muy divulgada fue también la *Vita Sancti Martini,* de Sulpicio Severo, escrita en el año 397 (PL 20, 157-222), que sirvió de modelo a muchos hagiógrafos medievales.

San Jerónimo es autor de la *Vita Sancti Pauli,* escrita hacia el año 376 (PL 23, 1-28); de la *Vita Malchi* (PL 23, 53-60), escrita en el 390 ó 391, y de la *Vita Hilarionis* (PL 23, 29-54). Paulino de Milán escribió la *Vita S. Ambrosii Mediolanensis* (PL 14, 27-46), seguramente por deseo de San Agustín.

San Gregorio de Nisa fue autor de la *Vita Sanctae Macrinae* (PG 46, 959-1.000), escrita por el año 380. Algunos de estos antecedentes movieron al obispo de Calama a conservar las preciosas noticias que nos guarda en su *Vita S. Augustini.*

2. *Tagaste* (c.1).—La ciudad de Tagaste pertenecía a la Numidia Cirtense, del Africa proconsular, y su lugar se identifica con la actual Souk-Ahras. *Le lieu est riant, plein de verdures, et d'eaux vives,* como dice L. Bertrand [1].

3. *Los padres de San Agustín* (c.1).—Cuando Posidio dice que nació de padres cristianos, usa de una prolepsis, pues su padre Patricio fue cristiano de última hora. Pertenecía al orden de los *decuriones,* y como tal al Concejo o Curia municipal, al *splendidissimus ordo Thagastensis,* como dice una lápida descubierta en Souk-Ahras. Seguramente Patricio era funcionario en la administración de los impuestos [2].

4. *"Rus Cassiciacum"* (c.2).—No lo menciona expresamente Posidio, pero allí se preparó Agustín para el bautismo. Sobre su lugar hay una larga polémica, que Filippo Meda resume en su trabajo *La Controversia sul Rus Cassiciacum* en Miscellanea agostiniana II (Studi 49-60 [Roma 1931]). Dos localidades se llevan la preferencia: *Casciago,* en la provincia de Varese, no lejos del lago Como, en el norte de Italia, y *Cassago,* a unos treinta kilómetros de Milán, en la región de Brianza. Ambas opiniones han tenido sus partidarios, pero la más razonable parece ser

[1] Louis Bertrand, *Saint-Augustin* p.18 (París 1913).
[2] L. Bertrand, ibid., p.24.

la que da la preferencia a Cassago, donde hay una Iglesia dedicada a San Agustín. Ya monseñor L. Biraghi defendió esta opinión en el siglo XIX en su libro *S. Agostino a Cassago in Brianza in ritiro di sette messi* (Milano 1854), con razones lingüísticas y topográficas de peso. Cf. C. M. Rotta; *La Villeggiatura di S. Agostino a Cassiciaco* (Varese 1928).

5. *Ordenación sacerdotal de San Agustín* (c.4).—En el sermón 355 refiere el episodio a que alude Posidio: "Vine, pues, a esta ciudad a ver a un amigo, a quien quería ganármelo para Dios y para nuestro convento. Venía seguro, porque teníais obispo. Pero sorprendiéndome, me forzaron a recibir las sagradas órdenes, y por esta grada he llegado a la dignidad episcopal. No traje nada aquí; sólo vine con los vestidos puestos. Y como aquí quería vivir en comunidad con mis hermanos, el anciano Valerio, de feliz memoria, conociendo mi propósito, me dio el huerto donde ahora está el convento. Comencé a reclutar algunos hermanos que tenían vocación, pobres como yo, pues nada poseían, e imitando lo que hice cuando vendí y di a los pobres el precio de mi hacienduca, siguieron mi ejemplo los que quisieron adherirse a mí para vivir con vida común, siendo grande y ubérrima heredad de todos Dios, nuestro Señor" [3].

6. *La ciudad de Hipona* (c.4).—Se llamaba *Hippo Regius*. Hipona la Real, que durante unos cuarenta años fue el teatro de la vida pastoral de San Agustín. Se llamó así para distinguirla de otra Hipona, Hippo Zarritus, o Diarritus, en la provincia ceugitana y llamada ahora Biserta, y también, por haber sido en otros tiempos lugar preferido para su residencia por los reyes númidas: *Antiquis dilectus regibus Hippo,* como cantó Silio Itálico (*Punica* III vers. 259). A unos dos kilómetros al norte se halla Bona, y sobre una colina cubierta de vegetación, y dominando las ruinas de la antigua Hipona, se eleva la basílica de San Agustín, de estilo bizantino moro, construida según los planos de Pougnet, arquitecto también de la catedral de Cartago. Una descripción de la ciudad antigua puede leerse en F. VAN DER MEER: *S. Agustín, Pastor de almas: Hipona la Real* p.40ss.

7. *Consagración episcopal* (c.8).—Megalio, primado de Numidia, opuso alguna resistencia a la consagración episcopal. La causa fue probablemente el haber acogido algunas hablillas calumniosas difundidas por sus enemigos, a que dio pretexto, al parecer, el reparto de algunas *eulogias* o trozos de pan bendito a una señora: *eulogias panis simpliciter et hilariter datas.* Con este hecho urdieron la calumnia de haberle dado un maleficio

[3] *Serm.* 355,1-2: PL 39,1569: *Tenuem paupertaculam meam rendidi.*

amoroso, en connivencia con el marido de la misma. Megalio se dejó arrebatar de su genio pronto e indiscreto. Al pedirle los Padres del concilio de Cartago las pruebas de su acusación se halló con las manos vacías. La reputación de San Agustín se hallaba defendida por un cerco de testigos y de santos; la acusación de Megalio era una bala perdida del campo enemigo. Megalio reconoció su culpa y pidió perdón: *de hoc quod in nos ita peccavit, veniam petivit et meruit,* dice el mismo San Agustín [4].

8. *Aurelio, primado de Cartago* (c.8).—Fue siempre muy amigo de San Agustín. Ocupó la sede primada de Cartago del año 388 al 423, y reunió varios concilios plenarios, a la mayoría de los cuales asistió el Obispo de Hipona. Están dirigidas a él las cartas 22, 41, 60 y 174. Por estímulo suyo, escribió también el libro sobre el trabajo manual de los monjes.

9. *Un canon agustiniano* (c.8).—Es el tercero del concilio de Cartago, en 397, que dice así: *Placuit ut ordinatis Episcopis vel Clericis, prius ab ordinatoribus suis, placita Conciliorum auribus eorum inculcentur, ne se aliquid contra statuta Concilii fecisse poeniteat* [5].

10. *Donatistas* (c.9).—Pálidamente refleja San Posidio los trabajos de San Agustín en favor de la paz y de la unidad del Cuerpo de Cristo. Fue un mártir de la causa santa de Dios. Pendía de un hilo su vida, porque los enemigos le odiaban a muerte y querían reducirlo a silencio para inutilizar su propaganda; pero nadie era capaz de contener el celo bravío del gran Pastor de Hipona: "Volveré al redil la oveja errante, buscaré a la descarriada; queráis o no queráis, éste es mi plan. Y aunque para ir adonde están, me laceren los pinchos del matorral, me colaré por todas las angosturas, derribaré todas las sebes; según las fuerzas que me diere el Señor, que me aterra con su Evangelio, apelaré a todos los medios, revocaré a la oveja descaminada, iré en pos de la perdida. Si no quieres aguantarme, no yerres, no perezcas" [6]. "No te tengo miedo; tú no puedes destruir el tribunal de Cristo y establecer el tribunal de Donato" [7]. La divina Providencia guardó su vida, tan preciosa para la Iglesia, defendiéndole de muchos peligros.

11. *Circunceliones* (c.9).—Eran los terroristas de Africa. Su grito: *Laudes Deo,* era más terrible que el rugido de un león próximo, dice San Agustín. Cómo impedían el ejercicio del dere-

[4] *Contra lit. Petiliani* III 16,19: PL 43,357; *Contra Crescon.* III 80,92: PL 43,591.
[5] MANSI, *Collectio Concil.* III 880.
[6] *Serm.* 46,7,14: PL 38,278.
[7] Ibid.

cho lo dice Optato de Milevi: "Las escrituras de las deudas perdían todo su valor y ningún acreedor tenía en aquel tiempo libertad para exigir lo suyo, porque recibían cartas terroríficas y amenazantes; y si no era respetada su voluntad, luego se les echaba encima la furiosa turba, atemorizando a los acreedores con mil amenazas, hasta el punto que los que debieran ser humildemente rogados a causa de sus préstamos, tenían que humillarse e implorar clemencia por miedo a la muerte. Todos preferían perder sus derechos y bienes a trueque de la ganancia de salir ilesos de sus atropellos y embestidas" [8]. Blanco particular de la ferocidad de estos sicarios eran los ministros de la Iglesia católica. San Agustín frecuentemente alude a sus crueldades: "En esta región de Hipona, adonde no han llegado los bárbaros, los donatistas y circunceliones devastan tanto las iglesias con sus saqueos y robos, que tal vez los crímenes de los bárbaros sean más tolerables. Pues ¿qué bárbaro jamás imaginó un género de crueldad como el que han inventado éstos de arrojar cal viva y vinagre en los ojos a los clérigos, y eso después de causarles horribles mutilaciones y heridas en todo el cuerpo?" [9].

12. *El "Propositum"* (c.11).—Esta palabra, empleada por Posidio varias veces: *proposito serviendi Deo* (c.2), *sanctorumque servorum Dei proposito* (c.11), *ex illo proposito sanctorum proposito venientes* (ibid.), y por San Agustín: *Caepi boni propositi fratres colligere (Serm.* 355,2: PL 39,1570), es como un término técnico del estilo antiguo para significar la vocación de la profesión religiosa. No sólo indica una decisión firme de la voluntad, sino también el impulso hacia un género de vida dedicada al servicio de Dios. Véase J. CAMPOS, *El "propositum" monástico en la tradición patrística:* "La Ciudad de Dios" (homenaje al P. Angel Custodio Vega, O. S. A.) n.3-4 (1968) 535-548.

13. *El Seminario de Hipona* (c.11).—Seguramente los Obispos a quienes alude como formados en el Seminario de Hipona son Severo de Milevi, Urbano de Sicca, Evodio de Uzalis, Profuturo de Cirta, Pablo de Cataqua, Antonio de Fussala, Privato y Serlio, el mismo Posidio, Peregrino y Fortunato [10].

14. *El "Defensor Ecclesiae"* (c.12).—Era un laico, nombrado por el emperador a propuesta del Obispo para defender los derechos de la Iglesia ante los tribunales civiles.

15. *Un extravío de San Agustín* (c.12).—A este episodio alude el Santo cuando refiere de sí mismo lo siguiente: "A mí mis-

[8] *De schismate donatistarum* III n.4.
[9] *Epist.* 111,1: PL 32,422.
[10] Cf. Maurinos: PL 32: *Vita Sancti Augustini* III 5 col.177.

mo me ha sucedido equivocarme en una bifurcación de caminos, y no pasar por donde se había ocultado un grupo de donatistas armados, que esperaban mi paso; y así sucedió que llegase a donde me dirigía tras un largo rodeo. Conocidas después sus asechanzas, me regocijé de haberme equivocado, dando gracias a Dios" [11].

16. *La conferencia de Cartago en el año 411* (c.13).—Ella señaló la derrota legal del donatismo, y su alma fue San Agustín. Los donatistas no querían reunirse con los católicos. "Es indecoroso que los hijos de los mártires se reúnan con la raza de los traidores", había dicho Primiano. Por eso toda su campaña fue obstruccionista. A pesar de haber entrado sus obispos triunfalmente en Cartago haciendo ostentación de su número, temían al formidable dialéctico de la Iglesia Católica.

Las sesiones duraron del primero al octavo día de junio; la del día 8 fue la sesión decisiva.

Y al principio, los donatistas no quisieron tomar asiento, accediendo a la invitación de Marcelino, que era el juez por nombramiento imperial. Se escudaban con lo del salmo: *Non sedi in concilio vanitatis.*

San Agustín, rápido y certero, les disparó, a su vez, otro texto del mismo: "Si no queréis sentaros con nosotros por obedecer a lo del salmo: *No me senté en la reunión de los necios;* entonces, ¿por qué habéis entrado aquí, pues también dice el salmo: *Et cum iniqua gerentibus non introibo:* No entraré con los que obran la maldad?" [12]

El segundo día reclamaron el *Mandatum Catholicorum,* o exposición de la verdadera causa que debía discutirse en la asamblea. San Agustín les replicó vivamente: "Conste que no buscan otra cosa sino aplazar la discusión": *hoc solum constet ipsos rem velle differre.*

Al día siguiente, nuevo intento de obstrucción. Los donatistas pidieron se les informase sobre quién había pedido la celebración de la conferencia, para discutir por la vía forense a las personas que habían hecho tal demanda.

Responde San Agustín que tanto los legados como los obispos estaban debidamente autorizados para celebrarla y que todos los componentes de la asamblea eran personas legítimas, como lo había declarado el juez el primer día: "Aquí estamos, pues, ya todos de ambas partes; no hemos venido a ser pleitistas, sino serenos conferenciantes y discutidores de la causa, como lo manda Dios y es voluntad de nuestro clementísimo emperador: *Non interponantur quae ad rem necessaria non sunt.* No se hagan in-

[11] *Enquiridion* XVII: *Obras de San Agustín* (BAC) IV p.485.
[12] *Serm.* 99,8,8: PL 38,599.

terpelaciones innecesarias. Nosotros defendemos una Iglesia probada por el testimonio de las divinas Escrituras, colocada sobre un altísimo monte para que todas las gentes vengan a ella. Si algo tenéis contra esta Iglesia, manifestadlo ya sin tardanza. Si nada tenéis en contra, rendíos a la evidencia de la verdad. ¿A qué mantenemos suspensa la expectación del pueblo? Todos piensan en salvar su alma, y nosotros andamos aquí con moratorias para esquivar el conocimiento de la verdad..."

Nuevas interrupciones de los donatistas. San Agustín, ardiendo de impaciencia, exclama: "*Quanta aguntur ut nihil agatur:* ¡Cuánto se hace para no hacer nada!... Con grande expectación, no digo esta ciudad, sino casi todo el género humano, está pendiente, ansioso de conocer la verdad acerca de la Iglesia, y nosotros estamos aquí perdiendo miserablemente el tiempo en naderías forenses: *nos adhuc forenses formulas discutimus et miserrime litigamus...*"

Nuevas interrupciones de los donatistas, nueva réplica de San Agustín. Instan otra vez; y otra vez les responde el Santo. Los cismáticos querían mantener la cuestión en un terreno mezquino y personal, mientras los católicos pretendían mantenerla en el aspecto dogmático y objetivo. *¿Cuál es la esencia de la Iglesia, según Cristo y los divinos testimonios?* He aquí la gran cuestión que debía aclararse, y no las que proponían a San Agustín.

—¿Tú quién eres?—le pregunta Petiliano—. ¿Eres hijo de Ceciliano o no? ¿Te mancha o no el crimen de Ceciliano?

—Yo pertenezco a la Iglesia, donde estuvo Ceciliano—les responde San Agustín—. Ceciliano no es mi padre, sino mi hermano...

—Ceciliano—insisten los cismáticos—es la raíz y cabeza de los católicos.

—Yo tengo mi cabeza, y es Cristo. Mi raíz es Cristo.

—Pero a ti, ¿quién te ha ordenado?

—¡Cómo queréis entretenerme con cuestiones ociosas!

Como se ve, las sesiones eran movidísimas, animadas de pasión por ambas partes.

Una vez San Agustín pide silencio, como los católicos lo habían prestado para escuchar toda la lectura de la respuesta donatista al memorándum presentado por ellos: *Praebeant nobis et ipsi silentium.*

Al fin, Marcelino falló en favor de la causa de los católicos, y los donatistas, por decreto imperial, fueron sometidos a las leyes promulgadas contra los herejes [13].

[13] *Excerpta et scripta vetera ad donatistarum historiam pertinentia:* PL 43,915-842.

17. *Flavio Marcelino* (c.13).—Fue comisionado por el emperador Honorio para la controversia eclesiástica de Cartago. Era tribuno y notario y hermano del procónsul Apringio. A él están dirigidas las epístolas 133, 138 y 139 de San Agustín, quien tuvo en gran estima sus virtudes y elogia su probidad moral, su entusiasmo por la cultura religiosa, su fidelidad en la amistad, su piedad sincera, su vida matrimonial ejemplar, su paciencia y afabilidad, su humildad y caridad para con todos: *Quantum decus honestatis, qui splendor gratiae, quae cura pietatis; quae in subveniendo misericordia, in ignoscendo benevolentia, in orando fiducia! Quanta spes et desiderium bonorum aeternorum!* [14]

A Marcelino dirigió la gran obra de *La ciudad de Dios*, cuyos tres primeros libros escribió antes de su muerte, ocurrida en septiembre de 413.

Murió víctima del odio de los donatistas y es venerado en la Iglesia como mártir, cuya fiesta pone el martirologio el día 6 de abril, pero el P. Noris corrige esta fecha [15].

18. *Cesarea de Mauritania.*—Es la actual Cherchel, a unos cien kilómetros de Argel. Era la capital de la Mauritania Cesariense. No se sabe concretamente el fin del viaje que hizo San Agustín a esta ciudad. Hubo reunión de los obispos de la provincia por encargo del Papa Zósimo. Se reunieron allí el Metropolitano de Cesarea Deuterio, Alipio, obispo de Tagaste; Posidio, obispo de Cálama; Agustín de Hipona, Rústico, obispo de Cartenna; Paladio Tigabitano, y otros cuyos nombre no menciona el Santo [16].

19. *La disputa con Emérito, el enemigo mudo* (c.14).—Año 418. El Papa Zósimo envió a San Agustín a Cesarea de Mauritania con una comisión desconocida aún. Había allí muchos donatistas, y en una casa de campo vivía, depuesto de su sede, el antiguo obispo y campeón de la causa donatista en Cartago. Al enterarse de la presencia de San Agustín, entró en la ciudad con deseo de verle; súpolo el Santo, y fue a buscarlo: *ad eum videndum continuo convolavimus.* Lo halló en la plaza pública, y después de saludarlo lo invitó a ir a la iglesia, por no ser la plaza lugar apto para una conversación religiosa o teológica. Emérito consintió al punto, y ambos se dirigieron a la basílica católica. Cundió la noticia con rapidez, y una numerosa concurrencia de católicos y donatistas acudieron al mismo punto. Allí, el Obispo de Hipona, en vista del silencio de Emérito, que se negó a la discusión, habló al pueblo de Cesarea. Era necesario sacar a mu-

[14] *Epist.* 151,7: PL 33,650.
[15] *Hist. pelag.* I 5.
[16] *De gestis cum Emerito* 1: PL 43,697.

chos del error en que se hallaban por la propaganda donatista y oponer una contradicción manifiesta a la desfiguración de los hechos, porque los secuaces de Donato, después de la conferencia del 411, contaban a su manera las cosas, y muchos de los convertidos a la fe católica vacilaban, sin saber a qué atenerse. Emérito era uno de los embajadores, y había que desacreditarlo a lo menos. San Agustín no quiso perder la ocasión, y pues no pudo lograr sacarle de su mutismo cobarde, lo retó de nuevo, y al fin convinieron en tener la controversia el día 20 de octubre, con numeroso concurso de ambas comuniones. *Adfuit maxima multitudo,* dice el mismo Santo [17].

Comenzó la sesión con una alocución de San Agustín. Ambos podían contender abiertamente: "Si él es un embaucador, deje ya sus embustes; si somos nosotros los seductores, ahora, cara a cara, *arguamur, refellamur, convincamur, doceamur:* que nos arguya, que nos refute, que nos convenza, que nos enseñe" [18].

Pero el viejo campeón se cerró en un mutismo estéril: *mutus et inimicus,* dice el Santo [19].

—Ahora estás presente, hermano Emérito: *frater Emerite, praesens es;* tú asististe a la conferencia de Cartago. Si fuiste vencido, ¿por qué has venido aquí ahora?; si blasonas de vencedor, da razón de tu victoria.

—Las actas, al fin—dijo el donatista—, indican si fui vencido o vencedor, si fui vencido por la verdad u oprimido por el poder civil [20].

Fueron las únicas palabras del donatista. Con toda su habilidad e insistencia no le sonsacó ninguna declaración más el Obispo de Hipona. Entonces éste, dueño del campo, hizo un resumen de lo actuado en la conferencia de Cartago, trazó un breve cuadro de los orígenes del donatismo, su absoluta carencia de bases escriturarias y dogmáticas, su desgarramiento interno con la secta maximianista. Finalmente invitó a los oyentes a rogar por el cismático obstinado.

20. *Las costumbres de los maniqueos* (c.16).—Puede consultarse sobre este punto el libro *De las costumbres de los maniqueos,* sobre todo los capítulos 16 y siguientes [21].

21. *La disputa con Pascencio* (c.17).—La controversia con Pascencio la refiere el mismo San Agustín en su carta 238: PL 33, 1038-1049. Entre las agustinianas hay también una breve carta de Pascencio al Santo, que corresponde al número 240: PL 33,1051.

[17] *Contra Gaudent.* I 14,15: PL 43,712.
[18] *De gest. cum Emerito* 2: PL 43,699.
[19] *Contra Gaudent.* I 14,15: PL 43,713.
[20] *De gest. cum Emerito* 3: PL 43,699-700.
[21] *Obras de San Agustín* (BAC) IV p.405ss.

Es apócrifa, en cambio, la *Collatio B. Augustini cum Pascentio ariano:* PL 33,1156-1162. Parece haber sido compuesta a fines del siglo v por Vigilio, Obispo de Tapsa, que durante la invasión de los vándalos, impedido como Obispo católico para defenderse públicamente contra la herejía arriana de los invasores, divulgó algunos opúsculos contra los arrianos, ahijándolos a grandes Doctores de la Iglesia, como Atanasio, Ambrosio, Agustín [22]. El título de *Comes* que se da a Pascencio, "era de muchos funcionarios imperiales, cuyas atribuciones específicas se determinaban de este modo: v.gr., *rei privatae, sacrarum largitionum, rei militaris:* también era *título honorífico*" [23].

22. *Controversia con Maximino* (c.17).—Es también un curioso adversario de San Agustín, muy habilidoso para la esgrima de todos los textos bíblicos. Rechazaba todo lo que no venía de la Escritura divina. Era arriano, y al preguntarle San Agustín su fe acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, respondió con una fórmula dilatoria: "Profeso la fe que en Rímini suscribieron 330 Obispos".

"No has respondido a mi pregunta—le replica San Agustín—; di lo que crees acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. No me remitas a unos escritos que no tengo a mano y cuya autoridad no acato..."

Se inicia la esgrima, muy hábil por ambas partes, hasta que Maximino se escabulle del nervio de la causa y se extiende en largas explicaciones sobre lo que no se discute, "hablando mucho y no diciendo nada acerca de la causa", como le reprocha San Agustín [24]. Y ya no hubo quien le hiciera callar hasta la noche, cuando hubo que levantar la sesión. Al fin San Agustín hace un brevísimo resumen de la fe católica respondiendo a las acusaciones arrianas. En esta controversia se hallan curiosos textos en que se han inspirado, sin duda alguna, fórmulas del símbolo atanasiano.

Maximino al día siguiente se marchó de Hipona a Cartago, jactándose de su victoria sobre Agustín. Pero los dardos de este formidable enemigo le siguieron detrás: respondió con dos libros al charlatán.

23. *La lucha antipelagiana* (c.18).—Posidio enumera diez años de lucha contra la herejía pelagiana, considerando, sin duda, como la fecha terminal su condenación por el Papa Zósimo (417-18). La lucha fue más larga, pues murió peleando con Juliano. Igualmente, antes de la lucha abierta, San Agustín de-

[22] PL 33,1115.
[23] M. Pellegrino, *Possidio-Vita di S. Agostino* c.17. n.1.
[24] *Contra Maxim. haereticum* 1: PL 42,743.

nunció los errores de Pelagio. En junio del año 413, hallándose en Cartago, fue invitado por el Obispo a que instruyese a los fieles sobre el peligro de los nuevos errores, que solapadamente ganaban terreno. El día 24 predicó en la basílica Maiorum sobre el carácter racionalista de la nueva herejía. Los pelagianos abusaban de la razón, postergando las divinas Escrituras. "Por mi parte, cubierto con esta protección como con una muralla, espero las flechas de vuestros razonamientos". Particularmente San Pablo era en esta materia el gran maestro de Agustín.

"Esforcémonos—dice al fin—por no darles el calificativo de herejes a esos hermanos nuestros que diseminan tales errores, si bien podemos darles ese nombre, pero lo evitamos. Sopórtelos con sus entrañas pías la Madre para sanarlos, para sacarlos de su error, para no llorarlos muertos. Progresan demasiado; mucho es, apenas se les puede tolerar; se necesita gran paciencia para ello. Pero no abusen de esta longanimidad de la Iglesia; será bueno que se corrijan. Como amigos les damos este consejo: no litigamos con ellos como enemigos. Murmuran de nosotros, los sufrimos; pero no contradigan a la regla de la fe, no contradigan a la Verdad, no contradigan a la Iglesia santa, que todos los días se esfuerza por remitir el pecado original en los niños. Se trata de una cosa fundamental. Se ha de tolerar al discutidor que yerra sobre cosas todavía no bien determinadas ni confirmadas con la plena autoridad de la Iglesia; hay que curar con paciencia el error, pero es demasiado empeñarse en socavar los fundamentos de la Iglesia. No conviene aún ir más adelante, y nuestra tolerancia no es digna de reprensión; pero tampoco nos hagamos dignos de censura por nuestra negligencia. Esto baste ahora a vuestra caridad; portaos con ellos, con los que conocéis, con amistad, con espíritu fraterno, con dulzura, con amor, con dolor; despliegue vuestra piedad todos los recursos, porque después habrá que aborrecer la impiedad" [25].

Se ve el tacto y el espíritu evangélico de San Agustín con los herejes.

24. *El "Indiculus" de Posidio* (c.18).—Es un catálogo de la producción literaria de San Agustín, escrito en fecha desconocida. Según el P. Wilmart, entre los años 430-431, durante el sitio de Hipona. Las obras de San Agustín se hallan catalogadas en este orden: 1) *contra paganos;* 2) *contra mathematicos;* 3) *contra iudaeos;* 4) *contra manichaeos;* 5) *contra priscillianistas;* 6) *adversus donatistas;* 7) *contra pelagianos;* 8) *contra arianos;* 9) *adversus apollinaristas;* 10) *item diversi libri et tractatus vel epis-*

[25] *Serm.* 294,21,20: PL 38,1348.

tulae ad utilitatem studiosorum omnium conscriptae; 11) *Psalmi, expositi a primo usque ad tricesimum secundum;* 12) *epistulae,* 13) *tractatus diversi* [26].

25. *Ocupaciones de San Agustín* (c.20).—Su vida era labor continua día y noche. Cuando en septiembre del año 426 designó para sucesor al presbítero Heraclio, hizo un convenio con los feligreses para que le dejasen cinco días libres en la semana: "Recordaréis lo que en otro tiempo quise hacer y no me dejasteis vosotros. Convinisteis conmigo, para poder dedicarme a un trabajo escriturario que se dignaron encargarme los Padres de los concilios de Numidia y Cartago, en que durante la semana me dejaríais libre cinco días. Se hicieron las escrituras del contrato, lo aprobasteis por aclamación. Pero duró poco tiempo vuestro cumplimiento; y violentamente se rompió el convenio, sin dejarme dedicar al trabajo; mañana y tarde me agobiáis con vuestros asuntos: *ante meridiem et post meridiem occupationibus hominum implicor.* Os ruego, pues, ahora y os apremio en nombre de Cristo que me permitáis traspasar toda mi carga a hombros de este sacerdote joven, Heraclio, a quien he designado en nombre de Cristo como mi sucesor. (Aclamaciones en el pueblo.) Así, pues, hermanos míos, todo cuanto había de venir a mí, llevadlo a él. Si necesita de mi consejo, no se lo negaré. Lejos de mí tal cosa... Y nadie me envidie en mi reposo porque mi ocio busca un gran negocio: *meum otium magnum habet negotium*" [27].

26. *Vestuario de San Agustín* (c.22).—Practicó una pobreza evangélica muy austera en el comer y vestir. Rechazaba todo lo precioso en el vestuario.

"Nadie me regale vestidos que pueda usar yo solo. Nadie, por ejemplo, me ofrezca un sobretodo precioso. Tal vez convenga a un obispo, pero no cuadra a Agustín, esto es, a un hombre pobre, hijo de padres pobres. Porque entonces diría la gente que he logrado un lujo que no podía tener en mi familia o en la profesión secular que abracé. No conviene que yo posea esos trajes; han de ser tales que cuando mi hermano los necesite pueda igualmente usarlos como yo. Tales, v. gr., como los que usan los sacerdotes, los diáconos y subdiáconos, porque los recibo para el ajuar común. Si alguien me regala mejores, los vendo, y pues no puede ser común el vestido, lo es el precio del mismo. Lo vendo y doy a los pobres. Si alguien quiere hacerme algún regalo, no me dé prendas que me avergüencen; porque sinceramente os confieso, me

[26] A. Wilmart, *Operum S. Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo, calamensi Episcopo, digestus:* «Miscellanea agostiniana» II 149-233.
[27] *Epist.* 213,5: PL 33,967-8.

sonrojo de llevar vestidos preciosos; no convienen a mi profesión; no dicen bien con mis canas" [28].

27. *La conservación de la biblioteca de San Agustín* (c.31). Hay una leyenda sobre la conservación milagrosa de la biblioteca de San Agustín, salvada del incendio por los ángeles. Por el testimonio de Posidio se ve el interés especial que tuvo San Agustín por el enriquecimiento y organización de las bibliotecas eclesiásticas. Sin duda su ejemplo cundió por los monasterios de la Edad Media, que nos conservaron en gran parte la herencia de la cultura antigua.

Así en ella hizo Posidio su Indiculus o catálogo de las obras agustinianas, probablemente durante el asedio de Hipona, entre el mes de junio del año 430 y el de agosto del 431. *Cf.* De Ghellinck: *Patristique et Moyen Age,* II, p.212. El *Indiculus* de Posidio sigue al que tenía San Agustín en su biblioteca, completándolo. Sobre todo tuvo el mérito de catalogar las cartas y los sermones [29].

[28] *Serm.* 356,13: PL 39,1580.

[29] Cf. la disertación de Engelbert Klupselius: *Disquisitio an et quomodo Bibliotheca S. Augustini incolunis servata fuerit in excidio Hipponensi,* 400: «Vetus Bibliotheca Ecclesiastica» vol.1 (Freiburg i. B.). y la de Chladen: *De fortuna bibliothecae Divi Augustini in excidio hipponensi* (Leipzig 17-42).

A P E N D I C E S

I. Datos cronológicos más importantes de la vida de San Agustín [1]

354.—Nace en Tagaste el 13 de noviembre.
367.—Va a Madaura a estudiar gramática.
370.—Año de vacaciones en Tagaste.
371.—Prosigue los estudios en Cartago.
373.—Lee el "Hortensius" de Cicerón y se adhiere al maniqueísmo.
374.—Vuelve a Tagaste y enseña retórica.
375.—Con la ayuda de Romaniano se establece en Cartago, donde abre escuela de retórica.
383.—Embarca para Roma como profesor de elocuencia.
384.—Pasa a Milán con el mismo fin y comienza a ser oyente de los sermones de San Ambrosio.
385.—Pronuncia el panegírico del emperador Valentiniano II y el de Bautón.
386.—Lectura de los neoplatónicos y de las epístolas de San Pablo, entrevista con Simpliciano y Ponticiano. Conversión en el huerto.
386.—Se retira a la granja de Verecundo, en Casiciaco, con su madre y amigos (hacia septiembre). Escribe los primeros libros.
387.—Vuelve a Milán, y de San Ambrosio recibe el bautismo (24-25 de abril). Emprende el regreso a Africa con su madre, que muere en Ostia del Tíber. Se detiene en Roma casi un año.
388.—Parte a Africa, deteniéndose en Cartago algún tiempo. Funda el primer monasterio agustiniano en Tagaste, donde permanece tres años.
391.—Valerio, obispo de Hipona, lo consagra sacerdote. Funda el segundo monasterio en el huerto donado por el obispo.
392.—Disputa con Fortunato, maniqueo, en las termas de Sosio, de Hipona, el día 28 de agosto.
393.—Sínodo de Hipona (8 de octubre), donde San Agustín predica sobre la fe y el símbolo.
395.—Es nombrado obispo auxiliar de Valerio, y lo consagra Megalio, Primado de Numidia.
397.—Asiste a un concilio de Cartago. Muere San Valerio y le sucede San Agustín en la sede episcopal.
398.—Controversia con Fortunio, obispo donatista de Tibursicum, y con Félix, maniqueo, quien se convierte a la fe católica.
399.—Entrevista con Crispín, obispo donatista de Calama.
401.—Asiste a un concilio de Cartago. Lucha con los donatistas.
404.—Va al concilio de Cartago.
410.—Saqueo de Roma por los godos.
411.—Conferencia en Cartago entre católicos y donatistas (1-8 de junio). Principios de la polémica antipelagiana.
413.—Comienza la redacción de los libros de la "Ciudad de Dios".

[1] Algunas fechas son probables. Las relativas a las reliquias del Santo están tomadas de la monografía del P. E. Bellandi *Le vicende del corpo di S. Agostino attraverso quindici secoli* (Firenze 1930). La asistencia a los concilios de Cartago fue más frecuente de lo indicado aquí.

414.—Pablo Orosio, sacerdote español, llega a Hipona para consultar a San Agustín, que le comisiona para ir a Palestina (415) con motivo de la cuestión pelagiana.
416.—Asiste al concilio de Milevi contra los pelagianos.
418.—Disputa con Emérito de Cesárea, obispo donatista.
419.—Asiste al concilio de Cartago, donde se ventila el asunto del sacerdote Apiario.
420.—Consigue la retractación de Leporio, monje galo.
426.—Termina la "Ciudad de Dios" y nombra a Heraclio obispo auxiliar.
428.—Conferencia con Maximino, obispo arriano.
429.—Los vándalos, capitaneados por Genserico, invaden Numidia.
430.—Genserico sitia a Hipona en junio.
430.—Muere San Agustín el día 28 de agosto y es depuesto su cuerpo en la basílica de la Paz.
504.—Se trasladan sus restos a Cagliari, en Cerdeña.
722.—Por obra del rey Luitprando, de Cagliari, se trasladan a Pavía, a la basílica de San Pietro in Ciel d'Oro.
1832.—Son llevadas las reliquias a la catedral de Pavía.
1900.—Se devuelven a la misma basílica de San Pedro, donde actualmente reposan.

II. Actividad literaria de San Agustín

Para completar los datos biográficos de San Agustín ofreceremos a continuación un cuadro cronológico de sus libros, imitando a San Posidio, el cual escribió un índice o catálogo de ellos. El Obispo de Hipona, al término de su carrera, compuso los dos libros de las *Retractaciones*, podando con mano dura todo cuanto le parecía insostenible e incorrecto en la expresión. Y aconseja a los "que lean esto que no imiten al que cometió errores, sino al que fue progresando y mejorándose con el tiempo. Porque verá cómo en el curso de mi carrera literaria fui adelantando el que leyere mis libros por el orden en que fueron escritos" [1].

Hay que admitir, pues, un progreso o una evolución en el pensamiento del Santo, y como sobre ella se han emitido muy erróneas apreciaciones, indicaré los puntos principales donde puede advertirse alguna modificación. Las *Retractaciones* son la mejor guía para este fin.

Pueden considerarse dos clases de opiniones, rectificadas o modificadas por él: unas filosóficas y otras teológicas.

En los primeros escritos se sienten los resabios del neoplatonismo, que fueron eliminados más tarde. Así alude [2] a la doctrina de la reminiscencia platónica, rectificada más tarde [3]. El alma no viene a este mundo dotada de las artes liberales, ni tuvo una existencia anterior, sepultada ya en el olvido. Hay artes experimenta-

[1] *Retract., Prol.:* PL 32,586.
[2] *Sol.* II 20,35: PL 32,902.
[3] *Retract.* I 4,4: PL 32,590.

les y artes de inteligencia pura. Las dos primeras, v. gr., la medicina, exigen un aprendizaje y se adquieren; las segundas, como la matemática, son objeto de una comprensión racional y de la ayuda de una luz superior [4].

Al estilo de los neoplatónicos, se advierte en los primeros escritos una tensión exagerada entre el espíritu y la carne, entre lo sensible y lo inteligible. Y por esto reprueba el dicho de Porfirio: *penitus esse ista sensibilia fugienda* [5]. En el mismo lugar, veladamente se alude a la famosa alegoría platónica de la caverna, que es, sin duda alguna, la más profunda imagen excogitada por la Antigüedad para representar la situación trágica del espíritu humano.

Análogamente, la doctrina de la percepción y de la experiencia sensible no tiene el debido realce que más tarde alcanzará en los libros *De Trinitate* y otros, si bien con menos acentuación que en la filosofía aristotélica. Pero San Agustín admite también un dominio del conocimiento en que la experiencia sensible aporta su caudal de datos, que no pueden lograrse por otra vía.

La doctrina sobre las pasiones, como enfermedades del espíritu, sobre la impasibilidad o *apatheia* del sabio, sobre la vida feliz y la contemplación de Dios, asequible en esta vida, al parecer, con un proceso dialéctico natural, recibió también el refrendo crítico de nuestro Santo en las *Retractaciones* [6].

La vida feliz no consiste tampoco, como había dicho en los primeros libros de Casiciaco [7], en vivir conforme a la razón pura, que es la porción más excelente del hombre, sino conforme a Dios, es decir, conforme a la razón, ilustrada por la fe sobrenatural [8].

Tales son los puntos más dignos de señalarse en el aspecto filosófico, donde el pensamiento agustiniano ha sufrido alguna variación.

En el aspecto teológico, conviene conocer una pequeña historia de las variaciones, que ha sido exagerada en el campo racionalista. La principal se refiere al misterio de la elección de la gracia. Los semipelagianos oponían los primeros escritos a los últimos, sin que el Doctor de la Gracia esquivase el reproche; él realmente había progresado en un más pleno reconocimiento de la soberanía de la gracia de Dios, pero sus lectores no quisieron admitir este cambio provechoso: *non curaverunt proficere mecum* [9]. En sus primeros tiempos no había profundizado aún en el mis-

[4] Ibid., I 8,2: PL 32,594.
[5] *Sol.* I 14,24: PL 32,882.
[6] I 2: PL 32,588.
[7] *Contra acad.* I 2,5: PL 32,908.
[8] *Retract.* I 1,2: PL 32,586.
[9] *De praedest. sanctorum* IV 8: PL 44,965.

terio de la gracia, y daba a la voluntad libre del hombre una parte de iniciativa, con evidente merma de la divina soberanía. Es el error que después defenderán los semipelagianos. Pero un estudio y análisis más detenido de los divinos textos, y sobre todo de San Pablo, le hicieron cambiar de opinión, quitando a la voluntad humana la misma iniciativa y otorgándosela a Dios. El *initium fidei*, como definirá más tarde el concilio de Orange, es también obra de la gracia.

Nondum diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiae[10]. Todo se debe a la elección de la gracia.

En el año 397 se completa ya el sistema agustiniano de la gracia, cuya clave se halla en el libro *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*[11]. Las fórmulas agustinianas se hacen más vigorosas en lucha contra la doctrina pelagiana, y en lo que atañe a la predestinación, habrán de suavizarse, sin perder de vista la cooperación del libre albedrío, cuya existencia pertenece al tesoro de su doctrina antimaniquea desde la conversión.

Conviene aquí mencionar una opinión de C. Adam, relativa al progreso en las ideas cristológicas de nuestro Santo. Según él, desde la conversión hasta el sacerdocio, San Agustín miró a Cristo y al cristianismo con ojos puramente neoplatónicos (387-391). Cristo es el Hijo de Dios, la Palabra del Padre, la Verdad, la Sabiduría, la Fuerza divina, el Principio ejemplar del universo. *Augustin beurteilt also das Christentums in der Weise der Griechen durchaus intellektualistisch*[12]. Contempla el Cristianismo como puro objeto de contemplación intelectual.

Por eso la gran palabra del Cristianismo no es el creer, sino el conocer, dice el mismo: *Das Grundwort des Christentums heisst deshalb nicht Glauben, sondern Erkennen*[13]. En otras palabras: el misterio y el sentido de la Encarnación, del *Christus humilis*, que después alcanzará una significación extraordinaria, sobre todo en la espiritualidad del Cristianismo, está eclipsado por el resplandor del Verbo del Padre, el cual nos ha redimido, máxime como Maestro de la Verdad y Camino de la vida más que como Hermano nuestro, vertiendo su sangre para rescatarnos de la culpa. Ser cristiano significa conocer al Hijo. *Wir haben hier eine akute Hellenisierung des Christentums vor uns*[14].

Esta manera de concebir el misterio de Cristo evolucionó en el retiro que para prepararse al socerdocio pidió a Valerio. En los meses del principio del año 391 se consagró al estu-

[10] Ibid., III 7: PL 44,964.
[11] PL 40,104-147.
[12] *Die Geistige Entwicklung des Hl. A. Augustinus* (Augsburg 1931) p.31.
[13] Ibid.
[14] Ibid., p.32-33.

dio de la Sagrada Escritura, y brillaron entonces a sus ojos los grandes contrastes del Cristianismo y neoplatonismo. El misterio de Cristo como siervo de Dios y su misión soteriológica se le presentó con nueva luz y comenzó a comprender el profundo significado de la Encarnación, de la humildad de Jesús y de la necesidad de la fe como acto saludable, en contraste con la gnosis de los filósofos.

Ha de señalarse, pues, una notable variación en las ideas cristológicas y aun cristianas del Santo en el citado período.

Esta opinión es insostenible. Ni menos puede admitirse la afirmación tan categórica: *Augustin ist in dieser Zeit immer noch zu seher Neuplatonisch, um der Menschwerdung, dem Tod, und der Auferstehung Christi eine wahrhaft erlösende Kraft zuzueignen und sie in das Herz-und Mittelpunk des Christentums zu rücken* [15].San Agustín era demasiado neoplatónico para atribuir una verdadera virtud redentora a la Encarnación, Muerte y Resurrección de Cristo colocando estos misterios en el corazón y centro del Cristianismo.

Esta opinión, defendida por K. Adam, olvida dos factores muy importantes en la formación religiosa de San Agustín. El primero es el eclesiástico o catequístico, donde ha de incluirse el contacto y el influjo de un maestro tan competente como San Ambrosio. Medula en la educación catequística era la información acerca del misterio de Cristo, de su Encarnación, de su Muerte y Resurrección. Bautizarse es incorporarse a Cristo, asimilársele en la muerte y en la vida gloriosa. El simbolismo bautismal contiene estos elementos gráficamente expresados, y no se puede suponer que San Agustín, con la enorme fuerza asimilativa que poseía entonces, no abarcara verdades tan elementales y primarias de la catequesis. Aun cuando se admita una mayor profundización en el misterio de Cristo, no puede negarse que poseyó la fe viva en el valor de los que él llama en sus primeros escritos los *sacrosantos misterios,* cuya iniciación se daba en la catequesis.

El segundo factor es el escriturario, mayormente el de las epístolas de San Pablo, que San Agustín leyó por recomendación de San Ambrosio. ¿Es creíble que la vigorosa cristología del Apóstol, en donde el elemento humano de Cristo, sobre todo su preciosa sangre, adquiere tanto valor, se resbalase por el espíritu de San Agustín sin imprimir una profunda huella en él?

El Cristo paulino no es un Cristo remoto y trascendental, pura idea arquetipo del universo, sino un Cristo íntimo, cordial

[15] Ibid.

y caliente, justicia, vida y salvación para los hombres. Es decir, el Cristo que necesitaba San Agustín después de las dolorosas travesías de su peregrinación espiritual. Y ¿es admisible que el contacto vivo del Cristo de San Pablo no le comunicase fuerza vital auténticamente cristiana contra la gelidez de las concepciones neoplatónicas?

La conversión integral de San Agustín—y en ella incluimos también el bautismo—fue el abrazo del Cristo paulino. Mediador entre Dios y los hombres, camino, verdad y vida: *Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum Te: nec inveniebam donec amplecterer Mediatorem Dei et hominum, Hominem Christum Iesum, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, vocantem et dicentem: Ego sum via, veritas et vita*[16].

[16] *Conf.* VII 18,24: PL 32,745. Véase el capítulo 21 del mismo libro: *Quid in sacris Libris invenerit non inventum in Platonicis.* Habla del contraste entre los libros y concepciones de los filósofos y los libros divinos: *Haec mihi inviscerabantur miris modis, cum minimum Apostolorum tuorum legerem, et consideraveram opera tua, et expaveram* (ibid., col.748).

III. Cuadro cronológico de las obras de San Agustín

TITULO DE LA OBRA	AÑO DE REDACCIÓN	NUMERO DEL VOLUMEN		
		ED. VIVÉS	MAURINA	MIGNE
Contra academicos, libri tres.	386	II	I	XXXII
De beata vita	"	"	"	"
De ordine, libri duo	"	"	"	"
Soliloquiorum, libri duo	387	"	"	"
De immortalitate animae	"	III	"	"
De musica, libri sex	387-91	"	"	"
De quantitate animae	387-88	"	"	"
De moribus Eccl. Cathol. et manichaeorum	388	"	"	"
De Genesi contra manichaeos, libri duo	388-90	"	III	XXXIV
De libero arbitrio, libri tres.	388-95	"	I	XXXII
De magistro	389	"	"	"
De vera religione	389-91	"	III	XXXIV
De diversis quaestionibus octoginta tribus	389-96	XXI	VI	XL
De utilitate credendi	391-2	XXV	VIII	XXII
De duabus animabus contra manich.	"	"	"	"
Disputatio contra Fortunatum	391-2	XXV	VIII	XXII
De fide et symbolo	393	XXI	VI	XL
De Genesi ad litter., liber imperfectus	393-4	VII	III	XXXV
De sermone Domini in monte, libri duo	393-6	IX	"	"
Psalmus contra partem Donati	"	"	IX	XLIII
Contra Adimantum manichaei discipulum	"	XXV	VIII	XLII
Expositio quarumdam propositionum ex Ep. ad Rom.	"	XI	III	XXXV
Expositio in Ep. ad Galatas	"	"	"	"
Expositio in Ep. ad Rom. inchoata	"	"	"	"
Epistola 28 ad Hieronymum.	"	"	II	XXXIII
De mendacio	394-5	XXII	VI	XL
De continentia	"	XXI	"	"

TITULO DE LA OBRA	AÑO DE REDACCIÓN	NUMERO DEL VOLUMEN		
		ED. VIVÉS	MAURINA	MIGNE
De diversis quaest. ad Simplicianum	396-7	"	"	XL
De agone christiano	"	"	"	"
Contra Ep. manich. quam *vocant Fundamenti*	"	XXV	VIII	XLII
De doctrina christiana	"	VI	III	XXXIV
Quaestionum Evangeliorum, libri duo	397-400	IX	"	XXXV
Annotationes in Iob	"	VIII	"	XXXIV
De catechizandis rudibus ...	400	XXI	VI	XL
Confessionum, libri tredecim.	"	II	I	XXXII
Contra Faustum manich., libri triginta tres	"	XXV-XXVI	VIII	XLII
De consensu Evangelistarum, libri quatuor	"	VIII-IX	III	XXXIV
Ad inquisitiones Ianuarii, libri duo	"	"	II	XXXIII
De opere monachorum	"	XXII	VI	XL
De fide rerum quae non videntur	"	XXI	"	"
Contra Epist. Parmeniani ...	"	XXVIII	IX	XLIII
De baptismo contra donatistas	"	"	"	"
De bono coniugali	"	XXI	VI	XL
De sancta virginitate	400-1	"	"	"
Contra litt. Petiliani, libri tres	401	XXVIII	IX	XLIII
De unitate Eccles.	402	XXIX	"	"
De Trinitate	400-16	XXVII	VIII	XLII
De Genesi ad litt., libri duodecim	401-15	VII	III	XXXIV
De actis cum Felice manichaeo, libri duo	404	XXVI	VIII	XLII
De natura boni c. manich.	405	"	"	"
Contra Secundinum manichaeum	405-6	"	"	"
Epistola 82 ad Hieronymum.	"	"	II	XXXIII
Contra Cresconium grammat. donat., libri quatuor.	406	XXIX	IX	XLIII
De divinatione daemonum ...	406-11	VIII	VI	XL
Epistola 93 ad Vincentium Rogatistam	408	"	II	XXXIII
Sex quaestiones c. paganos (Epist. 102 ad Deog.) ...	408-9	IV	"	"
Epistola 108 ad Macrobium.	409	"	"	"
Epistola 118 ad Dioscorum.	410	"	"	"
Epistola 120 ad Consentium.	"	"	"	"
De unico baptismo contra Petilianum	"	XXIX	IX	XLIII

TITULO DE LA OBRA	AÑO DE REDACCIÓN	NUMERO DEL VOLUMEN		
		ED. VIVÉS	MAURINA	MIGNE
Breviculus collationis cum donatistis	411	"	"	"
Liber contra donatistas post collationem	412	"	"	"
Epistola 137 ad Volusianum.	"	"	II	XXXIII
Epistola 138 ad Marcellinum	"	"	"	"
Epistola 140 ad Honorium.	"	"	"	"
De peccatorum meritis et remiss. et de baptismo parvulorum	"	XXX	X	XLIV
De spiritu et littera	"	"	"	"
De fide et operibus	413	XXI	VI	XI
De videndo Deo (Epist. 147).	"	V	II	XXXIII
De civitate Dei	413-26	XXXIII-IV	VII	XLI
De bono viduitatis	414	XXI	VI	XL
Epistola 157 ad Hilarium.	"	"	II	XXXIII
De natura et gratia	415	XXX	X	XLIV
De perfectione iustitiae hominis	"	XXIX	"	"
De origine animae hominis (Epist. ad Hier.)	"	V	"	XXXIII
Epistola 167 ad Hieronymum	"	"	II	"
Contra priscillianistas et origenistas, lib. 1 ad Oros.	"	XXVI	VIII	XLII
Enarrationes in Psalmos ...	391-415	XI-XV	IV	XXXVI-VII
Tractatus in Ioan. Evang. ...	416-17	IX-X	III	XXXV
In Epist. Ioan. ad Parthos.	416	X	"	"
De gestis Pelagii in syn. Diospol	417	XXX	X	XLIV
De correptione donatistarum.	"	XXXI	II	XXXIII
Epistola 186 ad Paulinum.	"	"	"	"
De praesentia Dei	"	V	"	"
De gratia Chr. et peccato orig., libri duo	418	XXX	X	XLIV
Epistola 194 ad Sixtum ...	"	"	II	XXXIII
Sermo ad Caesar. Ecclesiae plebem	"	"	IX	XLIII
De gestis cum Emerito	"	"	"	"
Contra sermonem quemdam arianorum liber	"	"	VIII	XLII
De patientia	"	XXII	VI	XL
De coniugiis adulterinis ...	419	XXI	"	"
Locutionum in Heptateuchum, libri septem	"	VII	III	XXXIV
Quaestiones in Heptateuchum, libri septem	"	X	"	"

TITULO DE LA OBRA	AÑO DE REDACCIÓN	NUMERO DEL VOLUMEN		
		ED. VIVÈS	MAURINA	MIGNE
De fine saeculi	»	VI	II	XXXIII
De nuptiis et concupiscentia.	420	XXX	»	XLIV
De anima et eius origine, libri duo	»	»	»	»
Contra duas epistolas pelagianorum	»	»	X	XLIV
Contra mendacium ad Consentium	»	XXII	VI	XL
Contra Gaudentium	»	»	IX	XLIII
Contra adversarium legis et prophet., libri duo	»	XXVI	VII	XLII
Contra Iulianum, libri quatuor	421	XXX	X	XLI
Enchiridion ad Laurentium.	»	XXI	VI	XL
De cura pro mortuis gerenda	»	XXII	»	»
De octo Dulcitii quaestionibus liber	422	XXI	»	»
Epistola 211 ad moniales (Regula)	423	II	II	XXXIII
De gratia et libero arbitrio.	426-27	XXXI	X	XLIV
De correptione et gratia ...	»	»	»	»
Retractationum, libri duo ...	»	II	I	XXXII
Epistola 217 ad Vitalem ...	427	XI	II	XXXIII
Speculum de Scriptura sacra	»	III	III	XXXIV
Collatio cum Maximino, arianorum episcopo	428	VIII	VIII	XLII
Contra Maximinum, arianorum episcopum	»	»	»	»
De haeresibus ad Quodvultdeum, liber unus	»	»	»	»
Tractatus adversus iudaeos.	»	»	»	»
De praedestinatione sanctorum	428-29	XXXI	X	XLIV
De dono perseverantiae ...	»	»	»	XLV
Opus imperfectum contra Iulianum, libri sex	430	XXXI-II	»	»
Epistolae	386-430	IV-VI	II	XXXIII

Epístola al obispo de Tagaste, Alipio, donde le informa cómo acabó con el abuso de los banquetes escandalosos que tenían los católicos de Hipona en la iglesia para celebrar las festividades de los mártires [1].

Quiero contar a vuestra caridad un hecho, para que juntamente con nosotros deis gracias a Dios por el beneficio recibido, pues también le rogasteis para que nos lo concediese.

Cuando, después de vuestra partida, se nos avisó que algunos hombres andaban alborotados, diciendo que no podía tolerarse la supresión de la fiesta llamada *de la alegría,* nombre con que en vano quieren encubrir las destemplanzas y embriagueces a que se entregan, sin duda por secreta disposición de la divina Providencia, se nos ocurrió el miércoles comentar aquel pasaje del Evangelio: *No queráis dar lo santo a los perros ni arrojéis vuestras margaritas a los puercos* [2]. Se habló, pues, de los canes y de los suinos, a fin de que los que se oponían con sus tercos ladridos a los preceptos del Señor y los entregados a las impurezas de la carne se sonrojasen; concluí ponderando cuán indigno era dentro del recinto sagrado de la iglesia y en nombre de la religión darse a tales destemplanzas, que, aun consentidas en las casas, eran motivo de apartar a los culpables de lo santo y de las margaritas celestes.

Aunque recibieron bien mis palabras, sin embargo, como hubo poca afluencia de fieles, no bastó lo que se dijo para tan grave caso. Y cuando los asistentes, cada cual según su facultad y empeño, divulgaron lo que yo les había dicho en el sermón, surgieron los contradictores. Después, llegado el día cuadragésimo, una numerosa concurrencia acudió al sermón; se leyó el episodio evangélico de la expulsión de los mercaderes del templo, cuando el Señor derribó las mesas de los cambistas y dijo que la casa de su Padre, de lugar de oración, estaba convertida en guarida de ladrones.

Al verlos tan intrigados con la cuestión de la embriaguez,

[1] El hecho que refiere aquí San Agustín ocurrió el año 395, siendo él simple sacerdote. La jornada se desarrolló en tres días: miércoles, jueves (festividad de la Ascensión) y viernes, aniversario de San Leoncio, mártir patronal de la ciudad, en cuyo honor celebraban los fieles las francachelas a que se alude en esta epístola. Muy cerca de la iglesia, dedicada a dicho mártir, tenían su basílica los donatistas, quienes también le festejaban con los mismos excesos en el comer y beber. Desde la iglesia de los católicos se oían bien los cantos y algazara de los donatistas. San Agustín predicó el miércoles con escasa concurrencia; el jueves de la Ascensión, con mucho concurso, y el viernes, fiesta de San Leoncio, por la mañana y tarde. La supresión de la fiesta de la alegría fue una gran victoria de la elocuencia y del celo del Santo. La aducimos aquí para realce de su fisonomía sacerdotal.

[2] Mt 7,6.

yo mismo recité este capítulo y añadí un razonamiento para mostrarles con cuánta mayor razón y fuerza desterraría del templo del Señor los convites y borracheras, con su inseparable cortejo de liviandades, de donde arrojó comercios permitidos por venderse en ellos lo que era lícito para los sacrificios de entonces. Y les pregunté a ellos mismos: ¿A qué se asemeja más una guarida de ladrones, a los que venden lo necesario o a los que beben inmoderadamente?

Y según me eran ofrecidas las lecciones, ya preparadas para que las declarase, añadí a continuación que el mismo pueblo carnal de los judíos, en aquel templo, donde todavía no se ofrecía el cuerpo y la sangre del Señor, no celebraba allí, no digo convites vinolentos, pero si siquiera sobrios, y que su historia no presenta otros casos de embriaguez con pretexto religioso, sino los que se tuvieron con motivo de la adoración del becerro [3].

Después de leer estos pasajes y devuelto el códice, ponderando el pecado de la embriaguez, con las Epístolas del apóstol San Pablo, les manifesté entre qué pecados estaba incluido, y les leí aquel lugar: *Lo que os digo es que no os mezcléis con ninguno que, llevando el nombre de hermano, sea adúltero, avaro, idólatra, maldiciente, borracho o ladrón: con éstos, ni comer* [4].

No os engañéis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios. Y eso erais algunos; pero habéis sido lavados, habéis sido justificados en el nombre del Señor, Jesucristo, y por el Espíritu de nuestro Dios [5].

Dando fin a esta lectura, les exhorté a que considerasen cómo podían oír *pero habéis sido purificados,* los fieles que consienten tener tales inmundicias de la concupiscencia, y cierran el reino de los cielos en el mismo corazón, esto es, en el templo interior de Dios.

Les recordé después aquel capítulo: *Cuando, pues, os reunís, no es para comer la cena del Señor, porque cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y mientras uno pasa hambre, el otro está ebrio. Pero ¿es que no tenéis casas para comer y beber? ¿O en tan poco tenéis la iglesia de Dios?* [6]

Con mucha instancia les recomendé que en la iglesia no se deben tener ni banquetes honestos y moderados, pues el Apóstol no dijo: "¿Acaso no tenéis las casas para emborracharos"?, como si sólo en la iglesia fuera ilícito el embriagarse; sino *para*

[3] Ex 33,6.
[4] 1 Cor 5,11.
[5] Ibid. 6,9-11.
[6] Ibid., 11,20-22.

comer y beber, lo que pueden hacer con moderación, pero fuera de la iglesia, los que tienen casas para restaurar sus fuerzas con alimentos necesarios. Igualmente les recordé el Evangelio que el día anterior les había comentado sobre los falsos profetas, de quienes está escrito: *Por sus frutos los conoceréis;* y cómo los frutos de que allí se habla son las obras. Les pregunté entonces entre qué frutos se comprendía la embriaguez, recitándoles el pasaje de la Epístola a los Gálatas: *Las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lujuria, hechicería, odios, discordias, emulaciones, arrebatos de ira, rencillas, discusiones, divisiones, homicidios, embriagueces, orgías y otras cosas como éstas: de las cuales os prevengo que quienes las hacen no tendrán el reino de Dios* [7].

Mandé igualmente leer lo que sigue: *Los frutos del Espíritu son caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templaza* [8].

Y les insté a reflexionar cuán lamentable era el querer mancillar con tales frutos de la carne no sólo la vida privada, sino también el honor de la Iglesia; y cómo, en caso de permitirse tales abusos, se llenaría todo el recinto tan amplio de la basílica con las turbas de los banqueteadores y borrachos; en cambio, no querían ofrecer al Señor los frutos espirituales, a que nos convidan las divinas Escrituras, y lo mismo yo con mis súplicas y gemidos, para solemnizar la festividad de los santos.

Después, devuelto el códice, con la obligada peroración según mis fuerzas y la urgencia del peligro y según se dignó darme ánimos el Señor, me dirigí a ellos y les puse ante los ojos el común peligro, el de ellos, porque estaban confiados a mí, y el mío, porque yo daría cuenta de ellos al Príncipe de los Pastores, y por la humildad de Cristo, por sus conocidas contumelias, bofetadas y salivazos en el rostro, golpes, corona de espinas, la cruz y la sangre, les rogué que, si ellos entre sí se habían molestado algo, a lo menos se compadeciesen de mí y pensasen en la indecible caridad de Valerio para conmigo, al resolverse a imponerme tan peligrosa carga de predicar la verdad para bien de ellos, a quienes tantas veces les había recordado él cómo sus oraciones habían sido escuchadas del cielo por causa de mi venida.

Les dije, para terminar, que yo estaba cierto y confiaba en aquel que no puede mentir, y que por boca de su profeta prometió de Nuestro Señor Jesucrito que, si *traspasan sus hijos mi ley y no siguieren mis mandatos, si violaren mis preceptos y no hicieren caso de mis mandamientos, yo castigaré con varas sus*

[7] Gal 5,19.
[8] Ibid. 22.

rebeliones y con azotes sus pecados, pero no apartaré de El mi piedad; yo confiaba, repito, que si ellos despreciaban tan santas y graves verdades, cuales eran las que se habían dicho y leído allí, había de visitarlos con vara y azote y que no había de permitir que fuesen condenados con este mundo.

En toda esta peroración obré yo según los bríos y ánimos que me dio para tan gran peligro y asunto el tutor y amparador de todos.

Y no arranqué yo con mis lágrimas sus lágrimas, sino, al decir estas cosas, lo confieso, conmovido por su llanto, no pude reprimir el mío. Y después de llorar todos juntos, con segurísima esperanza de su corrección, di fin a mi discurso. Mas al día siguiente, que era el de las acostumbradas comilonas, me avisan que aún algunos de los que habían asistido al sermón no cesaban todavía de murmurar y que tal era la fuerza de la costumbre en ellos que se hacían abogados de ella, diciendo: "¿Y por qué nos vienen ahora con esto? ¿Acaso no eran también cristianos los que permitieron semejante costumbre?"

Oyendo esto, yo no sabía de qué argumentos echar mano; sin embargo, en caso de persistir ellos en su actitud, me disponía a sacudir mis vestidos y a retirarme, después de leerles el pasaje de Ezequiel: *Si tú apercibiste al impío de su camino para que se separase de él, y él no se apartó, morirá por su iniquidad*[9]. Mas entonces manifestó el Señor que no nos abandona y de qué modo nos anima a confiar en El. Pues, antes de la hora de subir nosotros a la exedra, entraron a buscarme los mismos que, según mis informes, estaban quejosos de la extirpación de la antigua costumbre, a los cuales, después de recibirlos afablemente, con pocas palabras los gané para la buena causa; y cuando llegó el tiempo de la explicación, omitida la lectura que había preparado, por parecerme innecesaria, diserté brevemente sobre la cuestión que ellos plantearon, diciendo que nada puede alegarse más justo y breve contra los que dicen: "¿Y por qué se hace ahora esto?", sino que nosotros digamos: "Hágase por los menos ahora".

Con todo, para que no pareciesen condenados con nuestra censura los que anteriormente permitieron los culpables abusos de la ignorante muchedumbre o no se atrevieron a prohibirlos, les expuse con qué motivo se habían introducido tales costumbres en la iglesia. Les expliqué cómo después de las persecuciones, tan numerosas y crueles, cuando fue devuelta la paz a la Iglesia, la multitud de los gentiles, deseosa de dar su nombre a la fe cristiana, estaba acostumbrada a festejar a sus dioses con copiosas

[9] Ez 32,9.

libaciones y destemplanzas, y por no ser fácil abstenerse de tan perniciosos e inveterados deleites, pareció a nuestros mayores ser indulgentes con esta fragilidad y que, en lugar de las que dejaban, celebrasen parecidas fiestas en honor de los santos mártires con el mismo derroche y pompa, si bien no con el mismo sacrilegio; pero, una vez que abrazaron la fe de Cristo y se sometieron a su grande autoridad, fueron adoctrinados en los preceptos saludables de la templanza, que debían practicar por el honor y temor de aquel que así lo mandaba.

Por esta causa es ya tiempo de que los que no se atreven a negar su nombre de cristianos comiencen a vivir según la voluntad de Cristo, dejando, una vez que lo son, lo que se les permitió para atraerlos al cristianismo.

Propúseles después el ejemplo de las iglesias de Ultramar, donde o nunca se habían introducido tales abusos o fueron extirpados por los buenos pastores con la sumisión del pueblo. Y como se aducía el ejemplo de la basílica de San Pedro, yo les dije cómo había oído muchas veces que también allí estaban prohibidas semejantes libertades; mas, por hallarse lejano aquel lugar de la vigilancia del obispo y por la multitud de cristianos carnales que abundan en tan populosa urbe, y, sobre todo, por causa de los peregrinos que allí afluyen y como extraños siguen sus propias costumbres con tanta terquedad como ignorancia, no ha podido conseguirse hasta ahora poner fin o disminuir el estrago de tan calamitosa peste. Sin embargo, si nosotros queremos honrar al apóstol San Pedro, debemos oír sus preceptos y venerar con mayor devoción su epístola, donde se ve su voluntad, que su basílica, donde ella no aparece. Y al punto, tomando el libro les recité este pasaje: *Pues Cristo padeció en la carne, armaos también del mismo pensamiento de que quien padeció en la carne ha roto con el pecado para vivir el resto del tiempo, no en codicias humanas, sino en la voluntad de Dios. Basta ya de hacer, como en otros tiempo, la voluntad de los gentiles, viviendo en el desenfreno, en liviandades, en crápulas, en comilonas y embriagueces y en abominables idolatrías* [10].

Acabada la lectura, al verlos a todos dispuestos para terminar con la mala costumbre, les aconsejé que también acudiesen en la tarde a las divinas lecturas y canto de los salmos; así aquella jornada se celebraría con mayor pureza y sobriedad y entre la multitud de los cristianos se conocería quiénes buscaban los gustos del espíritu y quiénes los de la carne.

A la tarde hubo aún mayor afluencia que en la mañana, y

[10] 1 Petr 4,1-3.

hasta la hora en que salimos con el obispo, alternativamente se leyeron los libros divinos y se cantaron los salmos. Después, contra mi voluntad, que ya deseaba se terminase un día tan peligroso, el anciano obispo me obligó a que les dijese algo. Les dirigí, pues, unas palabras para dar gracias a Dios. Y porque oímos que en las iglesias de los herejes se habían tenido las acostumbradas francachelas, que aún duraban hasta la hora en que nosotros seguíamos reunidos, les dije que la hermosura del día adquiere realce con la comparación de la noche y que el color blanco luce más gratamente cabe lo negro; así también nuestra reunión hubiera sido tal vez menos brillante sin el parangón de aquellas glotonerías, y les exhorté a buscar ante todo los manjares en que se saborea la suavidad del Señor y que deberían temer quienes buscan con preferencia como cosa principal lo que después será destruido alguna vez, pues cada uno acompaña y sigue a lo que ama; añadí cómo el Apóstol se mofa de tales porque su dios es el vientre. Y en otra parte dijo: *Los manjares para el vientre y el vientre para los manjares. Dios destruirá el uno y los otros*[11].

Nosotros debíamos seguir lo que no será destruido, lo que se guarda con la santidad del espíritu muy lejos de la codicia carnal.

Y habiéndoles repetido oportunamente en el mismo sentido lo que el Señor se dignó sugerirme, se terminaron los actos de la tarde en la forma acostumbrada, y nos retiramos nosotros con el obispo, y los numerosos fieles de ambos sexos se quedaron en el mismo lugar cantando salmos hasta la entrada de la noche[12].

[11] 1 Cor 6,13.
[12] *Epist.* 29: PL 33,111-120.

INTRODUCCION A LOS DIALOGOS

PRINCIPIO, PROCESO Y FIN DE LA FILOSOFIA AGUSTINIANA

1. La escondida senda

"Quebrasteis mis cadenas, Señor; a vos sacrificaré sacrificio de alabanza. Ya mi corazón estaba exento de las cuitas mordedoras del ambicionar, del adquirir, del revolcarse en el cieno, del rascarse la lepra de los apetitos. Ya podía cantar mi alborada a vos, Señor Dios mío, que sois mi fresco alborecer, que sois mi riqueza y mi salubre optimismo" [1].

Así canta San Agustín convertido, ya en la playa, libre de las tempestades que le arrojaron en los brazos de Dios. Largo había sido el camino de Damasco, pero al fin la gracia lo conquistó. Después de las emociones de su conversión sentía necesidad de reposo; le espoleaba una íntima urgencia de renovación espiritual, de reposición de pérdidas, de rumia de las certidumbres que imprimían nuevo rumbo a su vida. Con este fin se retiró a una quinta llamada Casiciaco, que le ofreció la generosa cortesía de un amigo y comprofesor en Milán, Verecundo. Era el otoño del año 386 y contaba a la sazón treinta y tres años de vida. No puede señalarse ciertamente el lugar inmortalizado con la estancia de San Agustín. Unos lo sitúan en Casciago (Brianza), entre Milán y Monza; otros lo llevan más lejos, cerca del lago Como, en la provincia de Varese. Pero el marco local importa poco donde poseemos el cuadro maravillosos y fresco de su espíritu, transmitido por escrito. Nos importa la colonia que allí veranea y los altos pensamientos del maestro que la dirige. Agustín y su madre, Mónica, como personajes principales, dan calor y abrigo a aquel cenáculo, de que forman parte Navigio, hermano del Santo; Alipio, el más incondicional de sus amigos de siempre, y Lastidiano y Rústico, primos suyos. Dos jóvenes estudiantes, Trigecio, veterano que dejó la vida del campamento, y Licencio, hijo de Romaniano, su favorecedor de Tagaste, llevan allí sus inquietudes culturales. También retoza por aquellos prados Adeodato. "Era apenas de quince años, y por su ingenio aventajaba a muchos varones graves y doctos" [2].

Aunque San Agustín no nos ha dejado ninguna descripción

[1] *Conf.* IX 1.
[2] *Conf.* IX 1.

topográfica, el lugar, sin duda, era ameno y apacible. Cerca del balneario se extendía una pradera, sombreada de altos castaños. El pecho del profesor, debilitado por las tareas de la cátedra y la humedad del clima milanés, sintió alivio en la atmósfera campestre y más pura de Casiciaco. Cuerpo y alma agradecieron la caricia del reposo en aquel lugar, donde podía escuchar desde el lecho la canción monótona del agua y respirar a pulmones desplegados el aire de los Alpes.

Los seis o siete meses de vacaciones que allí pasó quedaron indeleblemente unidos a la fisonomía del catecúmeno. Más tarde derramará en los oídos del Señor esta agradecida plegaria en favor de su amigo y bienhechor: "Prometedor fiel, vos daréis a Verecundo, en trueque de aquella heredad campestre de Casiciaco, puerto tranquilo de nuestro reposo en vos y refugio seguro en las tormentas de este siglo, la amenidad de vuestro paraíso siempre verdeante, pues le fueron perdonados sus pecados sobre la tierra y le colocaréis en vuestro monte santo, monte de leche cuajada, monte abundoso" [3].

En Casiciaco todos compartían mesa y gozo común, bajo la dirección de Agustín, a quien Verecundo había hecho vílico de la finca, confiándole la vigilancia sobre el trabajo de los operarios [4].

A veces, las ocupaciones administrativas le robaban parte del día [5]. El cultivo de las artes y de la vida espiritual era la doble y dulce vendimia de aquellas vacaciones. Atendía a su formación humanista y religiosa con la lectura de los libros santos y a la vez al estudio de las ciencias profanas. Alternaba la lectura de Virgilio con la de los Salmos, en los que su nueva vida afectiva, impregnada de arrepentimiento, de humildad y confianza en Dios, hallaba el mejor pábulo. Madrugaba con el día, y después de rezar las preces cotidianas, recorría la heredad, vigilaba el trabajo de los campesinos, despachaba la correspondencia y alimentaba la pequeña grey con sus consejos y doctrina. Para sus necesidades bastábales una mesa parca, pues la frugalidad gobernaba a sus comensales.

Dirigía los quehaceres domésticos y atendía a todos con asidua vigilancia Santa Mónica, "materna en su caridad, cristiana en su piedad" [6].

"Vivíamos en vos en santa hermandad, recibida la gracia del bautismo; así nos cuidó y regaló como si fuera madre de todos, así nos sirvió como si de todos fuera hija" [7]. "Solícita de los mil

[3] *Conf.* IX 3.
[4] *Contra acad.* I 5,15: PL 32,914.
[5] Ibid., III 2,2: PL 32,934.
[6] *Conf.* IX 4.
[7] Ibid., IX 9.

cuidados menudos que trae consigo el gobierno de una gran casa rural y de una agrupación de filósofos por frugales que sean, entraba y salía en las disputas, suave como una sombra, las manos de lana, de fieltro los pies, para no turbar el diálogo sabio" [8].

La participación de Santa Mónica en las discusiones filosóficas sobre la vida feliz, el orden del universo, el problema del mal, es un hecho muy importante en la historia de la cultura. San Agustín se presenta como un patrocinador de la cultura femenina. La admiración por su madre, dejando a un lado lo que pudiera haber de apasionado por parte del hijo, no carecía de fundamento. Agustín veía en Santa Mónica una mirada limpia, alta y lejana, sin estrabismos, reconociendo en ella maravillosa capacidad para la discusión de los graves problemas de filosofía. ¿No poseía ella la más egregia prerrogativa del sabio, lo que llamaría Platón *phylía kai siggeneía thes alethés,* la penetración amorosa y simpática, o si quiere, la sagrada parentela íntima con la Verdad que franquea sus secretos a los limpios de corazón? En la tersura del espejo interior se refleja bien el resplandor de Dios, corona y cima del conocimiento. Por eso, ella había conquistado el castillo mismo de la filosofía con la vida feliz y la serenidad ante la muerte. Firme como una roca, de cara a los valores eternos, en cuya posesión vivía, desafiaba las marejadas del tiempo. Y esto es, prácticamente hablando, lo sumo de la sabiduría. ¿A qué otra cosa aspiraban los estoicos con la apatía universal, a la que sobrepujaba tanto la santa indiferencia ante la muerte y los reveses de la fortuna de la madre de San Agustín? Esta sabiduría evangélica y cristiana irradiaba la vida de aquella mujer varonil, en quien el hijo posaba los ojos con admiración. Expresaba elevados pensamientos con una nitidez asombrosa, porque poseía el alma de la gramática. Allí pronunció áureas sentencias, como la siguiente: *Nulla re alia credo ali animam, quam intellectu rerum atque scientia.* "De ninguna otra cosa creo se alimente nuestro espíritu sino del conocimiento y ciencia de las cosas" [9].

Pero más particular interés ofrece para nosotros la actividad especulativa de San Agustín en sus dos manifestaciones: el monólogo y el diálogo, el soliloquio y el coloquio. "Lo que hice en mis letras, que ya os servían, atestíguanlo los diálogos, salidos de las discusiones con mis amigos presentes y conmigo mismo a solas delante de vos; y atestíguanlo igualmente las cartas que escribí a Nebridio ausente" [10]. El monólogo y el diálogo se completan en San Agustín. El es un solitario y un maestro, dedicado a la inves-

[8] LORENZO RIBER, *Confesiones* p.75-6.
[9] *De beata vita* 11,8: PL 32,963.
[10] *Conf.* IX 4.

tigación y enseñanza; medita y habla, escucha al Maestro interior, y comunica lo que de El oye a los discípulos para conducirlos a la eterna sabiduría. Aprovechaba las horas avanzadas de la noche para la meditación, pellizcando al sueño, ora en la primera mitad, ora en la segunda. En Casiciaco asistimos a un hecho de singular importancia en la historia de la cultura: el bautismo y la consagración de las artes liberales, que comenzaron a ser siervas de Cristo. La pedagogía medieval recogerá el espíritu del ideal agustiniano de Casiciaco. Las disciplinas humanas deben ser, ante todo, una escala de ascensión o una propedéutica para la contemplación de Dios.

Del monólogo y del diálogo salen los primeros escritos de San Agustín, y con ellos la alborada de la ciencia cristiana. Prescindimos aquí de la labor pedagógica desplegada por el Santo y nos atenemos a su enseñanza filosófica, conservada en los *Soliloquios* y los primeros diálogos.

Aliquid et praeter codices era su lema. El alumno no es mero recipiente pasivo de lo que dicen los libros, sino debe aspirar a una formación autóctona y personal. La escuela de Casiciaco era una escuela de orientación y de vida. Su maestro quería despabilar a los discípulos, despertar en ellos el gusto de la especulación personal, el amor a la verdad, el interés por la cultura y el esfuerzo de la purificación. Los rápidos frutos conseguidos indican que San Agustín era un gran maestro. Con visible satisfacción dice a Romaniano, pintándole el cambio espiritual de su hijo: *Filius tuus coepit iam philosophari:* Tu hijo ya ha comenzado a filosofar [11]. Era fruto de la habilidad pedagógica del maestro, el cual, separándose del formalismo didáctico imperante en la enseñanza de su tiempo, no se contentó con enseñar la habilidad en el uso de la palabra para el ágora y el foro, sino, ante todo, le interesaba la verdad o falsedad de la doctrina. Las duras expresiones con que fustiga a las escuelas de retórica muestran bien el vacío que reinaba en ellas. Agustín trajo un espíritu nuevo de cultura, que, ante todo, es el culto de la verdad, de la elevación de las ideas, del gusto por la alta especulación, ordenada a formar la vida.

De este propósito pedagógico nacen los *Diálogos de Casiciaco,* en que se resume una labor intensa de meditación y magisterio. El maestro aprovecha todas las ocasiones que se le ofrecen para elevar el espíritu de los alumnos. Los fenómenos más vulgares de la naturaleza bastan para hilvanar sus conversaciones. Los muchachos hallan, por ejemplo, en sus paseos una lombriz; la dividen

[11] *Contra acad.* II 13,8: PL 32,923. «Los grandes filósofos de todos los tiempos y pueblos quieren elevar a sus discípulos de grado en grado, por medio de la enseñanza y el ejercicio, a conocimientos siempre nuevos» (P. LANDSBERG, o.c., p.112). Tal era el ideal pedagógico de San Agustín en Casiciaco.

por medio, y notan con admiración que las dos mitades siguen viviendo. Piden explicación al maestro, el cual, a su vez, no regatea su asombro. La seccionan en nuevas partes, las cuales se mueven también con una vida autónoma. Es un enigma de la naturaleza el alma de los animales, pero también conviene al espíritu encararse con enigmas, para cultivar el sentimiento reverencial del misterio y de la docta ignorancia [12].

Otro día es una riña de gallos que los elevará a la contemplación de la armonía del universo o el rumor alterno y desigual del agua en las alcantarillas de los baños. Estos espectáculos son vivas lecciones de cosas, estimulantes para la gimnasia del pensamiento, la observación libre de la naturaleza y la esgrima de las ideas.

Sobre muy diversos temas surgían los diálogos, y un estenógrafo se encargaba de tomarlos por escrito. Los que se conservan se tuvieron en noviembre del año 386, desde el día 10 hasta el 23, según el siguiente muy probable orden:

10 de noviembre: primera disputa sobre la duda académica [13].
11 de noviembre: la segunda disputa sobre el mismo tema [14].
13 de noviembre: diálogo sobre la vida feliz [15].
14 de noviembre: disputa sobre el mismo tema [16].
15 de noviembre: sobre el mismo argumento [17].
16 de noviembre: disputa sobre el orden [18].
17 de noviembre: disputa sobre el mismo tema [19].
18 y 19 de noviembre fueron días libres.
20 de noviembre: disputa contra los académicos [20].
21 de noviembre: ídem [21].
22 de noviembre: ídem [22].
23 de noviembre: se termina la discusión sobre el orden [23].

Como se ve, la actividad intelectual de San Agustín fue prolífica durante aquellas vacaciones.

[12] Vid. *De quant. anim.* XXXI 62-3: PL 32,1069-70.
[13] *Contra acad.* I n.5-11: PL 32,908-912.
[14] *Contra acad. I* 11-16: PL 32,912-914.
[15] *De beata vita* n.7-16: PL 32,962-968.
[16] Ibid., n.17-22: PL 32,968-970.
[17] Ibid., 23-36: PL 32,970-976.
[18] *De ordine* I 6-27: PL 32,981-990.
[19] Ibid., I 27-33: PL 32,990-994.
[20] *Contra acad.* II 10-25: PL 32,923-931.
[21] *Contra acad.* II 25-30: PL 32,931-934.
[22] Ibid., III 1-7 y 7-45: PL 32,933-958.
[23] *De ordine* XI 1-19 y 19-54: PL 32,993-1020. Sobre la estancia de San Agustín en Casiciaco existe una copiosa bibliografía. Mencionamos aquí sobre todo a D. Ohlmann, *De Augustini dialogis in Casiciaco scriptis* (Argentorati 1897). Vindica la historicidad de los *Diálogos* contra Hirzel, el cual, equiparándolos a los de Cicerón, los tenía por fingidos. Sobre el aspecto pedagógico de los *Diálogos* léase a F. X. Eggersdorff, *Der Hl. Augustinus als Pädadogue* (Freiburg i. B. 1907). V. J. Bourke, *Augustine's Quest of Wisdom* (Milwaukee 1945). Sobre el desarrollo espiritual ofrece un buen resumen Fr. Wörter, *Die Geistesentwickelung des Hl. A. Augustinus bis zu seiner Taufe* (Paderborn 1892).

En Casiciaco sembraba con provecho y recogía con exultación la cosecha de sus esfuerzos. Los jóvenes se aficionaban a la filosofía, habilitándose para la solución de los problemas propuestos por San Agustín. Licencio, siempre inquieto, estaba a punto de romper sus relaciones con las musas para dedicarse plenamente a la conquista de la sabiduría, que le parecía más bella que Tisbe y Venus y todos los versos y amores.

Su vivaz ingenio causaba admiración al maestro. Espíritu ávido y universal, desfloraba los más variados temas. Era el ruiseñor de la granja, saltando siempre de rama en rama y con incontenible afición al gorjeo poético. El deja caer en una disputa un dicho que puede considerarse como precursor de otro célebre de Lessing, que manifiesta una de las más graves enfermedades del espíritu fáustico del hombre moderno: el ideal del sabio es *semper quaerere et nunquam invenire*[24].

La felicidad del hombre consiste en buscar la verdad aun sin hallarla. Lo mejor de la caza son las aventuras de la misma, no la pieza que se coge. La posesión de la verdad rebasa la potencia del esfuerzo humano: es demasiada ambición. El hombre debe ser humilde y contentarse con menos: con seguir la caza, pero sin darle nunca alcance. Esta inquietud y carrera eterna sin meta alguna, sin la satisfacción de ningún hallazgo, era el ideal de la sabiduría de los académicos y de uno de los interlocutores de San Agustín. Agnosticismo, relativismo, se llama esta actitud espiritual, cuya fórmula enuncia Licencio, heredero del espíritu relativista de la antigüedad.

2. El principio de la filosofía o la intuición

En los *Diálogos* de Casiciaco, la educación o cultura filosófica obtiene la primacía. Y cuando se habla de filosofía agustiniana no debe entenderse en el sentido estricto y preciso, ni como sistema muerto o meramente escolástico, sino, ante todo, como un proceso vital ordenado a la formación completa de la personalidad. "San Agustín—dice Baumgartner—vivió los problemas uno tras otro, saboreó sus dificultades, buscó las soluciones y se las elaboró él mismo. Hubo de conquistar el reino del saber pulgada por pulgada. Por eso su filosofía es la filosofía de una personalidad: lleva en todas partes el cuño de lo personal e individual"[25].

La filosofía de los *Diálogos,* en su sentido práctico y sapiencial, es como una ciencia superior que a las almas instruidas con

[24] *Contra acad.* I 4,11: PL 32,912.

[25] *Los grandes pensadores: S. Agustín* p.17. Recientemente Blas Romeyer ha realzado este aspecto de la filosofía de San Agustín en su ensayo *En quel sens Saint Augustin est-il philosophe?* Cf. la revista *Doctor Communis* 1 (1940).

las disciplinas liberales y hermoseadas con la virtud desposa con la inteligencia o contemplación de la verdad, hasta el punto de que no sólo no temen le muerte, sino que poseen la perfecta dicha [26].

La contemplación y *la apatheia,* ideal de los sabios antiguos, se contienen en la anterior definición. La filosofía ordena la contemplación y la acción, la teoría y la práctica, armonizándolas entre sí. Ambas vidas, la contemplativa y la activa, estimularon la atención de los filósofos y su solución indagó el pensamiento griego. Los dos hermanos Zethus y Amphion fueron sus símbolos. El problema ha inquietado también siempre a los pensadores del Cristianismo.

La concepción optimista de la filosofía, que se advierte en los *Diálogos,* la había tomado San Agustín de los neoplatónicos y de Cicerón, el cual en las *Cuestiones tusculanas* estampa estos elogios: *Cultura animae philosophia est:* la filosofía es la cultura del alma; ella extirpa radicalmente los vicios y dispone los ánimos para las siembras, y en tiempo de sazón, cosecha ubérrimos frutos" [27].

La filosofía es igualmente la medicina del alma, cuya eficacia es íntima y no exterior; por eso debe esforzarse el hombre para lograr su curación. A la reflexión filosófica hay que pedir la corrección de todos nuestros descarríos y pecados. *O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix, expulsatrixque vitiorum* [28].

No comparte San Agustín todo este optimismo de la soteriología laica de la Antigüedad, pues ya su espíritu, amansado por la mano de Dios, se había abierto al mundo sobrenatural creado por Cristo. La transmutación moral de su alma no había sido obra de la filosofía, sino de la fuerza imperial de la gracia de Cristo: *misericordia eius manum porrigente* [29].

Cristo le dio la mano y le sacó de la selva oscura. En Cristo, medianero entre Dios y los hombres, halló el camino, la verdad y la vida. Aun en las operaciones principales para la formación filosófica integral, como son la introversión y la supraversión o trascendencia, lo que llama el Santo *redire in semetipsum y respicere in patriam,* el ingresar en la propia alma, inmaterializándose gradualmente, y el mirar a la patria o elevarse a Dios, son efectos del despertar de Cristo. "Para que no sólo con sus preceptos, sino también con sus ejemplos, se despertasen las almas y se habilitasen para entrar en sí mismas y mirar a la patria, aun sin contienda de argumentos humanos" [30].

[26] *De ordine* I 8,24: PL 32,985.
[27] *Tusc.* II 5,13.
[28] *Tusc.* III 3,6; V 2,5.
[29] *De mus.* VI 11,33: PL 32,1181.
[30] *Contra acad.* III 19,42: PL 32,956.

Por eso en el concepto integral de la filosofía de los *Diálogos* entran elementos cristianos, luces de las experiencias nuevas, probadas en la conversión. Lo que llama él *sacrosancta philosophia* abarca todo el sistema de fuerzas; la autoridad y la razón, la intuición y revelación, con que las almas se elevan a la verdad y la vida. El filósofo de Casiciaco no construye una ciencia radicalmente autónoma, clausurada en el ámbito de la razón pura, sin nexo con las aspiraciones superiores. La dialéctica del espíritu, como expresión de la personalidad, no admite escisuras ni debe prescindir del último fin del hombre concreto, que es la posesión fruitiva de Dios. Por eso la "verdadera y, por decirlo así, genuina filosofía tiene la misión de enseñarnos y darnos a conocer la naturaleza del Principio de todas las cosas, y la grandeza de su inteligencia, y los bienes que sin detrimento suyo se han derivado de allí para nuestra salvación; nos da a conocer al Dios único, todopoderoso, tres veces potente: al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, revelados por los sagrados misterios, cuya fe sincera e inquebrantable salva a los pueblos" [31].

La filosofía no rompe la conexión con las verdades prácticas y más elevadas de un orden superior. Por otra parte, la vida moral y religiosa, como veremos, encienden sus luces en el espíritu, así como la ciencia debe ser principio moderador de la acción.

En la filosofía del pensador de Casiciaco, como método de formación y elevación de la personalidad, pueden determinarse claramente las tres cosas que constituyen todo proceso: *el principio, el medio y el fin,* o en otros términos: *el punto de partida, el movimiento dialéctico y la meta de la actividad especulativa.*

La determinación de las tres cosas—principio, medio y fin—nos ayudará a comprender la estructura y la mayor parte del contenido de los *Diálogos.*

¿Cuál es, pues, primeramente el principio del saber filosófico y racional con que se calma la sed cognoscitiva del espíritu?

En primer lugar, es el deseo de la felicidad, substrato íntimo y profundo del ser humano, rueda que pone en movimiento el dinamismo del hombre. "Comúnmente, todos los filósofos con sus estudios, su investigación y disputas y acciones buscan la vida dichosa: *Haec una fuit causa philosophandi:* he aquí la única causa de la filosofía. Y en esto los filósofos convienen igualmente con los cristianos" [32].

Ahora bien: el conocimiento de la verdad es necesario para ser feliz; tal es uno de los pensamientos desarrollados en la polémica antiacadémica [33]. El saber es una exigencia natural necesaria

[31] *De ord.* II 5,16: PL 32,1002.
[32] *Serm.* 150,3,4: PL 38,809.
[33] *De beata vita* II 12,15: PL 32,965-967.

para el completo equilibrio espiritual del hombre, y el deseo de la felicidad entraña una raíz secreta de conocimiento. El ignorante no puede ser feliz en la porción más profunda y real del yo. Aquí debe buscarse el germen inicial de la filosofía, pues el fondo íntimo de la vida racional está movido por una inclinación a la verdad. El *intellectum valde ama* agustiniano, la pasión del conocimiento, constituye un estímulo vital para la *vita beata* [34].

Mas este impulso natural requiere como segunda condición la *spes inveniendae veritatis,* la esperanza de hallar la verdad. Para buscar hay que tener esperanza de hallar: el desesperado absoluto es el inerte absoluto, víctima de incurable indecisión. Pero la inercia absoluta, o digamos, escepticismo absoluto, con la negación universal de la verdad, contradice a la naturaleza humana, toda ella empapada de espíritu de fe, esperanza y caridad.

La *spes inveniendae veritatis* se inserta en el impulso inicial de la filosofía de San Agustín, y le ha obligado a buscar una epistemología, una ciencia crítica de los fundamentos de la certeza. Uno de los primeros esfuerzos del pensador de Casiciaco fue desembarazar y limpiar el camino de todos los obstáculos que los escépticos habían arrojado a su paso para obstruir el avance hacia la verdad.

El citado Baumgartner dice también: "San Agustín fue en el mundo antiguo uno de los que con más ímpetu buscaron la verdad. Pero, ¡cosa extraña!, en el curso de su evolución, la verdad misma se convirtió para él en un problema. Al cabo de una dura lucha, y bajo la influencia de la filosofía platónica, consiguió recobrar la convicción de la posibilidad del conocimiento. San Agustín tuvo ocasión de apreciar plenamente la dificultad del problema de la verdad. Vio claro el alcance del mismo como puerta de acceso a la filosofía, como fundamento de todo filosofar metódico. Necesaria es, ante todo, la convicción de que la verdad puede ser hallada, porque antes no ha de atreverse nadie a buscarla. Signo de un espíritu realmente filosófico y crítico es el hecho de que la obra primeriza de San Agustín vaya dirigida contra el escepticismo, proponiéndonos establecer los cimientos sobre que descansa todo conocimiento cierto" [35].

La indagación de las bases y fundamentos de la certeza del conocimiento fue una necesidad para el espíritu de San Agustín, porque las objeciones de los probabilistas y agnósticos de la Antigüedad hicieron mella en su ánimo.

¿Y cómo resuelve el problema crítico que da acceso a su filosofía?

[34] *Epist.* 120,13: PL 33,459. *Tu autem, charissime, ora fortiter et fideliter ut det tibi Dominus intellectum* (ibid., n.14).

[35] O.c., p.18-19.

El aspiraba a una ciencia comprensiva de las cosas, segura de todo error y amparada de toda contradicción de los enemigos [36]. La certidumbre, según él, descansa sobre la intuición y, sobre todo, en la aprehensión de los datos inmediatos de la experiencia interna. No se trata aquí de conocimientos indirectos, de análisis logrados con difíciles rodeos dialécticos, sino de las primeras conexiones vitales de ser pensante con lo real, de verdades iniciales que ponen al espíritu en contacto consigo mismo y con el mundo. Romper estos ligámenes equivale a un suicidio, contra el cual protestan los instintos más pujantes del ser racional.

Punto de partida de la filosofía no es la dubitación cartesiana, sino un núcleo de certezas primarias, al que está firmemente asida la conciencia.

San Agustín, en la lucha contra la duda académica, parte de un hecho o de una conexión vigente entre el deseo de la felicidad y el conocimiento de la verdad. Si la verdad es inasequible, lo es igualmente la sabiduría. Y si el hombre puede alcanzar la felicidad, podrá igualmente alcanzar la sabiduría, que es la ciencia de la vida feliz. Los académicos, al buscar la felicidad, pero negando toda posibilidad de conocimiento cierto de la verdad, incurren en una contradicción. El hombre es un ser activo, y su tarea principal es la búsqueda de la felicidad; pero sin certeza, ninguna actividad racional operante puede desarrollarse. Para obrar moralmente es necesario conocer con certeza siquiera la categoría de los valores o de los bienes que son la meta a que se tiende. No puede romperse, pues, el vínculo natural entre la urgencia de la felicidad, que es un amor confuso, y la verdad, entre la acción y sus normas directivas. San Agustín va por un camino opuesto al de Kant.

El filósofo alemán escinde la razón pura de la práctica, haciendo a ésta autónoma e independiente; pero incurre en el mismo error de los académicos, cuando concedían al sabio la ciencia del bien y de la acción que lleva a la felicidad, pero negándole la ciencia de la verdad [37]. La ciencia de la verdad y del bien pertenecen al hombre, so pena de introducir un desgarramiento espiritual que lo haga insanablemente desgraciado. Así, para San Agustín, como para los mejores espíritus de la antigüedad, se estrechan entre sí la moral y la ontología. Un ser racional, desarticulado de todo conocimiento y orden metafísico, está mutilado para la vida. Esta será una de las verdades primeras de la filosofía del cristianismo: hay que levantar la casa del alma, no sobre el terreno

[36] *Contra acad.* I 6,19: PL 32,915.
[37] Cf. PRIMO MONTANARI, *Saggio di Filosofia agostiniana: I massimi problemi* p.87ss.

movedizo de la duda, como el necio de la parábola, sino sobre la roca inmortal de las verdades eternas, sobre un sistema de valores, que, a su vez, descansa sobre un sistema de certidumbres racionales absolutas.

La existencia y la vida humana se apoyan en principios sólidos y no se reducen a actitudes y movimientos sin norte. Además, San Agustín descubre una contradicción íntima en el sistema académico. Toda negación radical de la verdad es contradictoria, porque el que la niega afirma la verdad de su negación. En rigor, con la miopía de la duda académica no puede darse un paso. El escepticismo implica una inercia del ser racional. Todo movimiento, es decir, toda dirección, encierra una contradicción. Todo conato de sistema y defensa supone un acervo de afirmaciones que destruyen la duda. Los académicos tenían un sistema defensivo propio, es decir, una serie de afirmaciones, negaciones, definiciones, argumentos. Así era clásica entre ellos la definición de Zenón: "Nada puede ser objeto de una verdadera percepción". ¿Cómo habéis llegado a este punto, oh doctísimos varones?

"Nos movió—responden—la definición de Zenón".

"¡Cómo! Una de dos: o esa afirmación es verdadera o falsa; si verdadera, alguna verdad admite quien la admite; si falsa, no debió moveros a vosotros, que os preciáis de ser constantísimos" [38].

El escéptico no puede forjar un sistema sin contradecirse. Ni vale ampararse con la *vero-similitud,* pues ¿cómo puede conocerse lo *vero-simile,* lo semejante a la verdad, sin conocer la verdad? ¿Cómo sin conocer a una persona se puede decir: este retrato se parece a tal? [39]

Pero la epistemología agustiniana procede adelante, probando que es imposible la duda universal o el probabilismo universal, porque el hombre posee percepciones indubitables y seguras o un tesoro de certidumbres a que no puede renunciarse. Contra la existencia del mundo sensible no hay escepticismo que prevalezca. Aun hallándome lejos de la sabiduría, con todo, algo sé de las cosas naturales: *in istis physicis nonnihil scio* [40].

En vano los académicos se empeñan en reducir el mundo a puras apariencias, porque siempre subsiste un núcleo real constante, que ofrece al espíritu fundamento de percepciones. Más que de los sentidos, los errores provienen de la precipitación de nuestros juicios. Si alguien percibe a lo lejos una masa difusa y blanca en la atmósfera, hará bien en dar crédito al testimonio de los sentidos, y podrá decir: allí hay una cosa blanca. Pero si dice: aque-

[38] *Contra acad.* II 7,19: PL 32,928.
[39] Ibid.
[40] Ibid., III 10,23: PL 32,946.

lla masa blanca es humo, siendo en realidad niebla, hay un error de apreciación de que no son culpables los sentidos, los cuales no atestiguan que lo que se ve es humo o niebla, sino simplemente una masa blanca de tal forma o magnitud. *Noli plus assentiri quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est:* No vayas en tu asentimiento más allá de la persuasión de que así te parece y no habrá error" [41]. Los mismos fenómenos de ilusión y rectificación de ilusiones, a que daban tanta importancia los académicos, favorecen al realismo, si bien se mira.

Pero a la intuición sensible debe añadirse la intelectual o experiencia interna de nuestro mundo interior, carasol de las evidencias y certezas de una fuerza incontrastable. La primera es, sin duda, la intuición de nuestra propia existencia, revelada en el pensamiento. "Pienso, luego existo", dice San Agustín en los *Soliloquios.* "Este argumento—afirma Jolivet—ha tenido una inmensa suerte en la historia de las doctrinas" [42]. Yo existo y conozco que existo, y amo esta existencia y conocimiento. Yo pienso, y podré errar tal vez en la materia de mis juicios, pero no en la afirmación de la existencia propia. Por una intuición primordial sentimos y percibimos el yo como centro de diversos actos: yo pienso, yo recuerdo, yo quiero, yo dudo, yo padezco. Hay aquí una roca silícea e indestructible que resiste a todos los propósitos aniquiladores de la duda [43].

Finalmente, hay otra tercera clase de intuición donde el escepticismo hallará un contraste. El hombre para San Agustín es un sujeto axiológico, poseedor de un caudal de verdades eternas. No vale decir aquí que el conocimiento o percepción, como objetaban los académicos, no tiene un valor objetivo y universal y que varía según el estado psicológico de los individuos. La experiencia contradice esta afirmación, porque todos los hombres se hallan en contacto más o menos vivo con máximas de ética, de estética, de matemática y ontología. Ellas son independientes de todo lo contingente e individual y se presentan a los ojos siempre de la misma manera: son las "constantes" del espíritu humano. Las leyes de la dialéctica pertenecen al mismo grupo: "Si hay cuatro elementos en el mundo, luego no hay cinco. Si es único el sol, no son dos. No puede ser nuestra alma mortal e inmortal a la vez. ¿Luce el sol? Luego no es de noche. Estamos dormidos o despiertos. Estas y otras afirmaciones que la dialéctica me enseña son

[41] Ibid., III 11,25: PL 32,947.
[42] *S. Augustin et le Néo-platonisme* p.165 (París 1932).
[43] El argumento de la experiencia interna, que nos lleva a «una metafísica del ser viviente e inteligente», como dice P. Montanari (ibid., p.4), lo ha tratado San Agustín en diversos libros. Vid. *Soliloquios* II 1,1: PL 32,885; *De libero arbitrio* II 3,7: PL 32,1243; *De vera rel.* 39,73: PL 34, 154-155; *De Trin.* XV 12,21: PL 42,1074; *De civ. Dei* XI 27: PL 41,469.

in seipsa veritates, sea cual fuere el estado del organismo y de los sentidos" [44].

Así queda pertrechado el campo de la certeza con su doble mundo exterior e interior, y sobre ambos, la luz de las verdades eternas y absolutas, que llama el Santo *veritates, rationes aeternae.* Dotadas de una fulgurante objetividad, ellas constituyen el mejor baluarte contra la duda académica, porque se hallan libres de toda ilusión: "Muchas cosas que por los sentidos han entrado en el alma pueden dar motivo a una ilusión; pero que tres por tres sea igual a nueve y cuadrado de los números inteligibles, ha de ser siempre verdad" [45].

En este reino de las verdades eternas se halla el centro de gravedad de la filosofía agustiniana, porque ellas son una poderosa irradiación de los pensamientos divinos en la conciencia finita. Ellas abren una ventana a la eternidad en la prisión del tiempo donde gime el espíritu.

No son producto de la conciencia, ni formas *a priori* como las categorías de Kant. El espíritu las halla por una intuición.

Resumiendo, pues, en breves fórmulas la epistemología agustiniana contenida en los *Diálogos* de Casiciaco y enriquecida después con nuevos toques, San Agustín pone como fundamento y punto de apoyo de todo conocimiento filosófico la realidad indiscutible de estas tres cosas, a que dan acceso tres formas de intuición: *el mundo externo,* indisolublemente incorporado en virtud de una experiencia que desafía y anula todo conato dubitativo: *el mundo interno,* el núcleo íntimo del yo, aprehendido mediante un acto de conciencia pura, y *el mundo inteligible de las verdades del orden ideal,* los principios axiológicos, con los cuales el espíritu ilumina el mundo empírico de la experiencia externa e interna. Para San Agustín, la visión de las verdades eternas es la escala de ascensión al reino superior de una conciencia absoluta y eterna. Principio nuestro. Sol nuestro. Bien nuestro.

El espíritu humano tiene empalmes con los tres mundos en que se comprende todo el orbe ontológico. Sobre estas bases puede construirse una filosofía. Tiene delante un campo inmenso, y el espíritu puede captar lo real en los tres mundos. Es clásico en la filosofía griega pensar que la filosofía, en sentido estricto, constituye la cima de una serie de ciencias preparatorias, llamadas disciplinas o artes liberales, *enkyklia mathemata* o *paideumata.* Ellas pasan gradualmente de ciencias prácticas a ciencias cada vez más intelectuales. Entre los filósofos de las escuelas pitagóricas y platónicas, estas ciencias tienen como fin el formar el entendi-

[44] *Contra acad.* III 29,32: PL 32,949.
[45] Ibid., XI 25,32: PL 32,947.

miento para que se habilite a percibir lo inmaterial, lo inteligible. En este aspecto se ha atribuido a la música *(mousike)* una importancia particular, corolario del interés especial de los pitagóricos por el número *(arithmós)*: éste prevalece particularmente puro en el ritmo y en la armonía de las palabras y de los cantos. La formación intelectual remataba en la dialéctica que lleva a la contemplación [46].

3. Dialéctica del espíritu

La filosofía de los *Diálogos* es una dialéctica del espíritu en el sentido platónico de paulatina ascensión al reino puro del ser y de las ideas. O, si se quiere, es una filosofía de la conversión y de la acción. Con la conversión religiosa de San Agustín, todo el haz de sus energías se disparó a un blanco: el conocimiento de Dios, del alma y de las cosas. Quería capacitarse a sí mismo y a sus amigos para la investigación de la verdad, purificando los ojos interiores y avezándolos a la luz interior. La labor y proceso dialéctico por el que el espíritu se pone en movimiento para indagar los más graves problemas de la filosofía se puede condensar en estos tres puntos: *en tener ojos, en mirar, en ver* [47].

Disponer del aparato óptico interior para la visión de la verdad absoluta, tal es el esfuerzo primero del pensador africano. San Agustín tiene unos ojos de águila, pero débiles e impuros aún. "Mi ocupación es aquí limpiarme de las vanas y perniciosas opiniones" [48].

"Tengo ahora treinta y tres años y la esperanza de llegar a la sabiduría. Desprecio todo lo demás y consagro mi vida a buscarla... Me ampara por una parte la autoridad de Cristo, de quien nadie me apartará...; mas según puede alcanzar el esfuerzo de mi razón, me devora la impaciencia de poseer la verdad, no sólo por la fe, sino también por el entendimiento; y en este punto creo hallar en Platón doctrinas concordes con nuestros dogmas" [49].

Mas el movimiento a la sabiduría es lento y progresivo. Antes de la visión hay que purificar los ojos y habituarlos a las penumbras de los vestigios divinos, impresos en las cosas creadas. Se vislumbra aquí un doble método o un solo método con doble aspiración: una moral o de catarsis, otra intelectual o de

[46] Ragnar Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne:* Études augustiniennes (1962) p.59. Sobre este ciclo de ciencias véase también a H. I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique* (París 1938) p.211ss.

[47] *Sol.* I 6,12: PL 32,875-6.

[48] *Contra acad.* II 3,9: PL 32,923.

[49] *Contra acad.* III 20,43: PL 32,957.

captación gradual de las verdades creadas que guíen nuestro espíritu a la Verdad primera y fontal.

En ambos aspectos sigue San Agustín el espíritu de la filosofía platónica, pero con nuevos elementos catársicos y contemplativos traídos por la revelación de Cristo. La gracia vivifica ya la dialéctica del espíritu en Casiciaco.

El filósofo, según Platón, no sólo ha de poseer memoria y facilidad de aprender, sino grandeza de ánimo, inclinación amorosa que le connaturalice con la verdad; debe practicar la justicia y amar la templanza [50].

El que se entrega a la doble esclavitud de la concupiscencia y del orgullo no puede tener más que pensamientos mortales, había dicho el mismo [51].

San Agustín traía una rica experiencia sobre estas altas verdades de la antigua sabiduría griega. Conocía bien el doble y terrible visco de la sensualidad y del orgullo, con que tuvo que bracear para librarse de la esclavitud de los malos hábitos, que tiznan el espejo del alma, de manera que no puede reflejarse la imagen de Dios.

Profundamente describe los males del tumor del orgullo: "El alma no subsiste por sí misma, porque es mudable y sufre defectos en el ser; no siendo, pues, sino nada de suyo, todo el ser le viene de Dios; y permaneciendo en este orden suyo, es vivificado en su espíritu por la misma presencia de Dios. Tal es su tesoro íntimo. Hincharse, pues, con el orgullo es para ella arrojarse fuera, vaciarse del propio ser, ir de mengua en mengua (*minus minusque esse*). Y lanzarse afuera equivale a arrojar el tesoro interior, alejándose de Dios con el afecto de la mente, no según el espacio local" [52].

He aquí la tragedia del alma impura y soberbia: la inanición del ser espiritual. San Agustín es un psicólogo y médico que diagnostica, tomando luz en la experiencia de sus propias enfermedades. Intuye los estados del alma, los analiza, los describe con una maestría insuperable. Las llagas sangrantes hallan en él una mano cruel que las hurga, las quema y las deja con un escozor picante y salubre. El examen de conciencia que hace en los *Soliloquios* [53] anticipa al analista de las *Confesiones*.

La luz cristiana se vierte copiosa en este proceso purificatorio, que es la primera parte del método integral de la filosofía de los *Diálogos*. Las tres virtudes—fe, esperanza y caridad—tienen una misión purificatriz del conocimiento. Los ojos sanos del

[50] Véase a FESTUGIÈRE, *La contemplation selon Platon* p.160.
[51] *Tim.* 90.
[52] *De mus.* VI 13,40: PL 32,1185.
[53] I 10,17-20: PL 32,877-881.

espíritu son la mente purificada de toda sordidez corporal, libre de los deseos de cosas mortales. Adviértase de camino que esta de la luz y de los ojos del alma, sobre que tan largamente discurre San Agustín, es una de las grandes metáforas de la filosofía para atisbar la ciencia y las funciones vitales del espíritu. En nuestros días, E. Husserl llamará también *Ichstrahl*, rayo luminoso que parte del espíritu, uno de los actos principales del mismo. En San Agustín, la metafísica de la luz y de los ojos interiores es el corazón mismo del pensamiento filosófico.

Las tres virtudes—medio cristianas, medio paganas o naturales—son tres hermanas enfermeras que colaboran en la limpieza y sanación interior: rectifican las inclinaciones torcidas de la naturaleza e imprimen al espíritu un rumbo de nobleza. Por la fe cree en una verdad absoluta y beatificante; por la esperanza admite la posibilidad y aun probabilidad de curación del ojo de su mente para contemplarla; por la caridad aspira a la visión o contemplación de la misma, por ser objeto último del amor. Suprimida cualquiera de estas fuerzas íntimas, se inmoviliza el espíritu [54].

A las tres virtudes gemelas deben acompañar las morales o el cumplimiento de los preceptos de la vida, *praecepta vitae* [55].

Fortalecida y dispuesta con la virtud, la razón puede iniciar la segunda operación: *ut aspiciat: aspectus animae ratio est.* La mirada buena y perfecta seguida de la visión es la virtud [56].

Y aquí debe buscarse un *ordo eruditionis* [57] o un *ordo studiorum sapientiae* [58]; es decir, un método gradual para que los ojos se vayan acostumbrando lentamente a una luz más copiosa, pasando de objetos menos iluminados a más luminosos, hasta lograr la fortaleza visiva y carearse con el vivo manantial de la luz subsistente y primera.

Dos caminos llevan a la erudición o cultura espiritual: la razón y la autoridad. Esta puede ser divina y humana, ambas indispensables para la vida racional [59].

La razón es un movimiento de la mente con doble operación: discierne y une, percibe las diferencias y los elementos comunes de las cosas. Ella nos separa de los brutos y nos asimila a Dios [60].

Su obra más noble son las disciplinas, la gramática, la retórica, la dialéctica, la música o la rítmica general, la geometría, la astronomía [61].

Estas artes tienen un fin de utilidad o de contemplación:

[54] *Sol.* I 6,12-15: PL 32,875-7.
[55] *De ord.* II 8,25: PL 32,1006.
[56] *Sol.* I 6,13: PL 32,875.
[57] Ibid.
[58] *De ord.* II 18,47: PL 32,1017.
[59] *De ord.* II 9,26-28: PL 32,1007.
[60] Ibid.
[61] Ibid., 35-44: PL 32,1011-15.

ad cognitionem rerum contemplationemque[62], pues sirven de espectáculos al alma para elevarse por ellos a Dios. El hombre es un peregrino del reino inteligible. No deben mirarse la hermosura del cielo y el curso regular de los astros para vano ejercicio de la curiosidad inútil, sino servirse de ellos como de peldaños para subir a lo inmortal y permanente[63].

Este propósito de contemplación anima la dialéctica del pensador de Casiciaco, curando la vanidad de la cultura antigua, orientada a formar hombres del ágora, grandes parlanchines y sofistas de la calle, caros vendedores de palabras. La didáctica escolar del cristianismo debía estar movida, al contrario, por un impulso ascensional de búsqueda de lo divino o de preparación para este fin, al que está subordinada la vida.

El programa de la educación en tiempo de San Agustín comprendía las artes liberales, y en ellas insufló el Santo un espíritu ascético y místico para que guiaran a la sabiduría. Prácticamente, él realizó algunos esfuerzos ejemplares; verbigracia, con respecto a la música, la cual, siendo al parecer tan sensual, no obstante sigue las leyes de la proporción y la armonía y encierra en sí un orden inteligible, donde imperan los números. Hay un nexo entre los sonidos que impresionan el órgano exterior y las leyes inteligibles, entre la armonía externa y la verdad interior de los números. La sucesión de tiempos fuertes y débiles en la poesía, en el canto, en la música, en la danza, obedece a proporciones numéricas regulares, es decir, a un propósito de racionalidad. Toda hermosura sensible y temporal se deriva de los números, de las proporciones armónicas, y debe guiar a la razón, que es igualmente un número o facultad de crear proporciones, y subir después al Número y Hermosura suprema, que todo lo ha creado con número, peso y armonía.

Artes y ciencias guían a Dios, ayudando al proceso dialéctico del espíritu. "Pero la razón quiere elevarse más todavía, a la contemplación de las cosas divinas, y para no caer de lo alto, buscó escalas *(quaesivit gradus)* y se hizo un camino o método con sus propias adquisiciones y el orden de ellas. Pues deseaba contemplar la Hermosura, invisible a los ojos de la carne, pero que se puede alcanzar con una mirada pura y sencilla del espíritu. Mas los sentidos la detenían. Y dirigió un tanto la mirada a los objetos sensibles, que, clamándonos que son la verdad, nos importunan con su estrépito, cuando pretendemos subir más arriba"[64].

[62] Ibid., 44: PL 32,1015.
[63] *De vera relig.* XXIX 52: PL 34,145.
[64] *De ord.* II 14,38: PL 32,1013.

Los objetos de los sentidos, espiritualizados o racionalizados por las leyes de los números, se hacen grados de ascensión. Entre Dios y el alma se interponen estos mensajeros creados. No hay que destruir ni aniquilar el mundo, sino ponerlo bajo los pies, como una peana para acercarse al Creador.

Así, pues, entre los grados considera particularmente San Agustín lo que llama *spectamina disciplinarum,* el panorama inteligible de las proporciones numéricas y de las verdades eternas. La razón descubre el imperio universal de los números lo mismo en el mundo exterior de las figuras que en el interno de la disciplina. "A ellos se debe el orden, la proporción, la hermosura y todo cuanto halaga los sentidos o inteligencia" [65].

El número es el gran delator de la sabiduría del Artífice del universo, como causa ejemplar de cuanto existe, y nos sublima a las ideas eternas [66]. Así queda soldado con fuerte conexión todo el reino de la cultura: el mundo sensible, el inteligible o de las disciplinas y el de las Ideas divinas o ejemplares. A la matemática atribuye San Agustín, con todos los antiguos, una importancia peculiar para la comprensión de lo real. Había sentido la aspiración cartesiana y moderna de reducirlo todo a una *mathesis universalis.*

La contemplación de los conceptos puros de la matemática descarna el espíritu y lo dispone para el ingreso en el reino inteligible, tránsito obligado para subir al reino de Dios. Las leyes matemáticas para San Agustín son leyes de la realidad temporal y espacial, y la contemplación de esta armonía es una premisa de gran valor y aun una demostración del fundamento lógico o ideal del universo, que tiene sus raíces en el Logos divino. Este atisbo y revelación del Logos es una idea-fuerza, comunicada por San Agustín al organismo de la cultura.

La dialéctica agustiniana procede gradualmente *ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora.* La música nos lleva por la armonía del sonido externo a la inteligible o racional de las proporciones, y éstas reclaman como soporte último una inteligencia absoluta. Por eso, término de esta peregrinación es Dios: Dios es inteligible; lo son también los teoremas de las disciplinas; pero ¡qué diferencia! La tierra es visible, así como la luz; pero la tierra, privada de luz, es una masa caótica e invisible. De análogo modo, todas las verdades, que a los ojos del que las entiende son de una certeza absoluta, son inteligibles, porque las ilumina otro sol, que es como su propio manantial luminoso [67].

[65] Ibid., II 14,39-41: PL 32,1013-14.
[66] Ibid.
[67] *Sol.* I 8,15: PL 32,877.

La contemplación de la hermosura del sol, que todo lo alumbra, termina la dialéctica agustiniana. "El sol es Dios, y yo, la razón, soy en el espíritu lo que la mirada en los ojos"[68].

En todo este proceso alienta el impulso religioso del neoplatonismo, avivada por el soplo de la nueva religión de Cristo. La mente de San Agustín rebosa de estética y de anhelos de la sabiduría. Ama la hermosura y la verdad, porque guían al *saber* por los senderos inteligibles.

Según Plotino, tres seres privilegiados llegan a la unión del Principio del mundo: el *artista,* el *amante de la belleza* y el *filósofo.* Los tres buscan la hermosura en sus tres grados: la sensible, la espiritual y la divina.

El artista persigue la idea en las manifestaciones sensibles: sonidos, colores, líneas, formas de los seres que le circundan, voceándole el retorno a su patria ideal, donde se halla el lugar del reposo. Pero el artista corre el peligro de perderse con la fascinación de los encantos materiales: la hermosura sensible puede ser para él cautiverio en vez de liberación. De aquí la necesidad de la filosofía, que le explique el sentido del mundo material, donde se encarnan ciertos tipos de hermosura. De los sonidos, colores y formas materiales debe erguirse a un reino inteligible y puro, descubierto por la filosofía. La hermosura sensible es la ínfima, y su misión consiste en apuntar e indicar otra superior e inmortal. Tal servicio presta la filosofía o el filósofo con el estudio de la sabiduría.

Y aquí interviene el *eros* o el amor, como fuerza misteriosa que impulsa las almas y las levanta de la hermosura corruptible a la incorruptible. El amor es un ímpetu de liberación, que pretende romper las cadenas de las almas para guiarlas a la primera verdad y hermosura, centro gravitatorio de los seres del universo. También la filosofía enseña al amante que la hermosura no se halla sólo en los cuerpos, sino también en las almas sabias y virtuosas[69].

Arte, filosofía y *eros,* o mejor, *caritas,* animan la dialéctica de los *Diálogos* de Casiciaco. El proceso integral del pensamiento agustiniano comprende también un triple reino: el de las hermosuras sensibles, el de las almas y el de Dios. Y así se comprende la preferencia dada al estudio del alma, como sede de la sabiduría y de la virtud, donde mejor se refleja el reino superior de la verdad a que aspira. Por eso la amistad y el conocimiento y comunicación espiritual de unos con otros adquiere un nobilísimo rango en esta doctrina.

[68] Ibid., VI 12: PL 32,865.
[69] Véase E. KRAKOWSKY, *L'Esthétique de Plotin* p.125-26 (París 1929).

Sin duda se exagera cuando, apoyándose en un célebre pasaje de los *Soliloquios*[70], se escribe: "No hay más que dos temas en la filosofía agustiniana: Dios y el alma. El centro de la especulación será Dios, y de ahí su labor metafísica y teológica. Por otra parte, San Agustín, el hombre de la intimidad y de la confesión, nos legará la filosofía del espíritu; por último, la relación de este espíritu que vive en el mundo con Dios lo llevará a la idea de *Civitas Dei,* y con ella a la filosofía de la Historia. Estas son las tres grandes aportaciones de San Agustín a la filosofía y la triple raíz de su problema"[71].

Muy bien: pero ¿en la filosofía de San Agustín no hay siquiera un puesto para una concepción racional del mundo? Ciertamente, y la prueba la dan los mismos escorzos geniales de los libros de Casiciaco. La importancia que San Agustín da a las artes liberales en el organismo de la cultura, implica la incorporación de los más graves problemas de la ciencia y de las artes a su filosofía. Por otra parte, uno de los libros escritos en Casiciaco —*De ordine*—es un esfuerzo de comprensión del universo en su aspecto más atrayente: el del orden.

El complejo total de los estudios comprende las tres cosas: Dios, el alma y el universo: "Tal es el orden de los estudios de la sabiduría, por el cual se habilita uno para entender el orden de las cosas, esto es, para conocer los dos mundos y el principio de la universalidad de las cosas, cuya ciencia consiste en saber que no le conoce"[72]. Mundo sensible e inteligible y el principio de ambos: tal es el itinerario y el objeto de la comprensión racional del mundo.

San Agustín no sostiene una valoración negativa del mundo, porque tiene su valor positivo como escala del paraíso, como vestigio de Dios y esplendor del orden. Todos los seres tienen una misión de hablar a la criatura racional, de comunicarle un secreto amoroso. Con lo cual se dignifican las cosas más minúsculas e insignificantes.

En las *Retractationes*[73] rectifica el dicho de los *Soliloquios: penitus esse ista sensibilia fugienda,* como si hubiese incurrido en el error de Porfirio: *omne corpus esse fugiendum,* debe huirse de todo cuerpo. Para San Agustín, el universo es propiamente un cosmos, que por su misma esencia alude a una fuerza superior que lo ha creado.

[70] II 1.
[71] JULIÁN MARÍAS, *Historia de la Filosofía* p.127.
[72] *De ord.* II 18,47: PL 43,1017.
[73] I 4,3: PL 32,590.

4. El fin de la filosofía o la contemplación de la verdad

De lo expuesto puede colegirse a qué meta aspira el proceso del pensamiento agustiniano: a la contemplación de la verdad. Tal es el reposo definitivo y el fin de la *vita beata.* San Agustín no admite la opinión de los académicos y agnósticos de su tiempo y del nuestro, según los cuales el fin del hombre es la búsqueda de la verdad, sin hallarla nunca: *semper quaerere et nunquam invenire,* que halagaba a Licencio. Como si dijéramos que el fin del movimiento es el movimiento y no el reposo de la llegada o que el movimiento del espíritu es el de un tornillo sin fin. El que busca debe tener fe, esperanza y caridad; si no, no se movería. El que se pone en camino, espera llegar a donde quiere. La idea de una recompensa última es también la causa del movimiento.

¿Cuál es, pues, el término o la meta de reposo de toda esta laboriosa rebusca, cuyo orden ha descrito San Agustín? *Ut videat:* es la visión o contemplación de la verdad. *Quidquid laboras, ad hoc laboras ut videas,* dice en otra parte. Todos tus esfuerzos y trabajos se encaminan al logro de la visión [74]. La suprema dicha será igualmente la suprema visión, la cual consistirá, no sólo en ver a Dios, sino en verlo divinamente: *Divine videbunt, quando Deo pleni erunt* [75]. Aquí el Santo respira el aliento más puro de la antigüedad helénica. Las mayores riquezas del espíritu se contienen y manifiestan la vida contemplativa. La fruición amorosa de Dios será el sábado eterno del hombre después de su peregrinación dialéctica por el mundo de las criaturas. Los griegos atisbaron esta verdad, sostenida con tanta firmeza y claridad por el cristianismo. La vista y la contemplación tenían para ellos un singular encanto. El griego era muy amigo de ver, y por lo mismo, de crear formas ideales de hermosura perenne.

Cuando Cresos de Sardes pregunta a Solón cuál es el motivo de su viaje, le contesta: *el de ver mundo.* El nomoteta tenía que ver mucho mundo antes de reformar la ciudad.

"Desde Eurípides hasta el Estagirita—dice Festugière—, la tradición no ha variado. La unión de *bíos theoretikós* con *bíos politikós* constituye una de las aporías más delicadas del mundo moral. Porque, ¿dónde está la beatitud verdadera, la bienaventuranza conforme a la esencia del hombre? Si el hombre es ante todo un ciudadano, su acción consiste principalmente en practi-

[74] *En. in ps.* 90,13: PL 36,1170.

[75] *Serm.* 243,6,5: PL 38,1146. *Tota merces nostra visio est,* dice en otra parte (*En. in ps.* 90, serm. 2,12: PL 36,1170).

car las virtudes sociales, en primer lugar la justicia. Pero si el hombre es más que todo un ser dotado de entendimiento especulativo, su oficio es contemplar las cosas divinas, y la actividad moral consiste en la *theoria*" [76].

La contemplación religiosa era una noble ocupación para el espíritu griego. Las esculturas de los dioses han de brillar por una augusta hermosura, que refleje bien su interior dichoso. Deben encarnar ideas, mayormente *la serenidad*, la calma, el íntimo sosiego y equilibrio que acompaña la vida feliz. Dos ideas atraen sobre todo a los griegos: *agathía* y *kallos*, la bondad y la hermosura, íntimamente ligadas entre sí. La contemplación busca el reposo en la hermosura; y este reposo interior, que excluye todo elemento perturbante, y la quietud de todos los movimientos pasionales es la *agathía*, el goce supremo de la bondad de los dioses.

Tal es, igualmente, la suprema aspiración agustiniana, *la "theoria" y la posesión de una inquietud imperturbable.*

Aquí se centran las aspiraciones del pensador de Casiciaco, fuertemente influido por las ideas helénicas y romanas. La sabiduría a que se esfuerza por llegar es el consorcio feliz de ambas cosas: la contemplación de la Hermosura de la verdad y el reposo del espíritu, limpio de perturbaciones pasionales. En los *Diálogos*, continuamente se alude al *sapiens* y la *sapientia*. El tema del sabio había sido estudiado prolijamente en la antigüedad griega y romana en persecución de una soteriología laica. La filosofía estoica también se proponía la formación del sabio—*sophós*—, el cual vive según una ley interior y goza de verdadera autonomía y equilibrio pasional. Debe bastarse a sí mismo y regular su vida por la virtud, que es bien supremo o vida dichosa. Subjetivamente, esta vida exigía un *estado apático*, la carencia de movimientos desordenados, la inmovilidad espiritual, porque todo movimiento es porfía, esfuerzo, fatiga, tormento en una palabra. El hombre debe asemejarse a los dioses, adormeciendo todos los deseos que son raíz de malestar. Un radical dominio de sí mismo, con vigorosa inmovilidad frente a todas las vicisitudes, desgracias, reveses de fortuna que perturben la serenidad del reino interior: he aquí el ideal de la sabiduría y soteriología racionalista de la antigüedad.

Ambos motivos—*theoria y apatheia*—, realzados por Cicerón y Séneca en el mundo romano, se remueven en la especulación primeriza de San Agustín y se incorporan para siempre a la mística del cristianismo. El concepto del sabio, como ideal supremo,

[76] *La contemplation et vie contemplative selon Platon* p.41.

es práctico y moral: *Ego sapientes voco, quos veritas vocari iubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione, pacati sunt*[77].

El sabio, pues, posee la soberanía del *regnum mentis.*

En el siguiente pasaje combina ambas cosas: *la apatheia* y la *theoria: Tunc est animus sapientissimus, cum veritatem quae semper eodem modo est, intuetur, eique immobilis inhaeret divino amore coniunctus*[78]. La idea de inmovilidad se aplica frecuentemente al sabio, del que repite el verso de Virgilio: *Ille veluti pelagi rupes immota resistit*[79].

Coincide con la *apatheia* o reposo interior, logrado por la soberanía de las pasiones. Mas nótese que la doctrina agustiniana de las pasiones dista *toto caelo* de la de los estoicos, cuyo sabio es propiamente un ente abstracto e ideal para quien no hay puesto en el cosmos[80].

La *tranquillitas animi* es un ingrediente necesario de la vida feliz y de la realización del ideal de sabio cristiano, así como para la contemplación de la verdad. Toda perturbación de espíritu indica una impureza en el ojo interior, y, por tanto, incapacidad de contemplar la verdad, la cual se deja abrazar de los limpios de corazón y de los que poseen cierta plenitud. La sabiduría misma la define el Santo como un estado de plenitud: *Sapientia igitur plenitudo*[81].

Ser sabio es ser feliz, y ser feliz, poseer la riqueza y la plenitud del ánimo. El ideal, pues, de la sabiduría hinca sus raíces en el orden objetivo al abrazar la *veritas in qua cernitur et tenetur summum bonum*[82].

San Agustín modificará con el tiempo el optimismo juvenil de Casiciaco. Pero como ideal subsistirá siempre en su doctrina. Con los años dará más realce en la vida presente al aspecto puri-

[77] *De lib. arb.* I 9,19: PL 32,1232.
[78] *De immort. animae* XI 18: PL 32,1039.
[79] *Aen.* VII 585; *De ord.* II 20,54: PL 32,1020.
[80] San Agustín no admite la doctrina estoica de las pasiones ni la posibilidad de la *apatheia* en esta vida. Las pasiones son buenas o malas según siguen el dictamen de la razón. «Los ciudadanos de la ciudad santa de Dios tienen sus afecciones de temor, deseo, dolor y gozo» *(De civ. Dei* XIV 9,1: PL 41,413). «Porque es bueno su amor, buenas son también sus pasiones» (ibíd.). No se puede vivir en la vida presente sin movimientos irracionales involuntarios, debidos a la condición de la flaqueza humana. «Por lo cual lo que los griegos llaman *apatheia,* y que vuelto al latín equivale a impasibilidad, si se entiende como un estado en que se viva sin movimiento alguno pasional, que vaya contra la razón y perturbe nuestro ánimo, muy loable cosa sería eso, pero no puede lograrse aquí. *Tunc itaque apatheia ista erit, quando peccatum in homine nullum erit.* Y la vida bienaventurada se hallará libre de perturbaciones irracionales de miedo y tristeza, pero no del gozo» (ibíd., ibíd., n.4: PL 41,415). Sobre la doctrina pasional de San Agustín puede consultarse al P. Salvador Cuesta, S. I., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín* (Consejo Superior de I. Científicas, Madrid 1945): «El obispo de Hipona ha proporcionado al cristianismo una Pasionología esencialmente completa, y de la cual diremos, haciendo una nueva aplicación de la idea de Harnack, que vivió la ascética occidental de la Edad Media y estamos viviendo todavía» (p.212).
[81] *De beata vita* IV 32: PL 32,975.
[82] *De lib. arb.* II 9,36: PL 52,1254.

ficativo que al contemplativo, si bien éste brillará siempre en su pensamiento, "pues la plena hartura de las almas, la vida feliz, consiste en conocer piadosamente quién nos guía a la Verdad, cuál es la verdad de que hemos de gozar y el camino que a ella nos conduce. Por la luz de estas tres cosas se llega al conocimiento de un solo Dios y una sola sustancia, excluyendo toda superstición y vanidad. Aquí a la Madre saltáronle a la memoria unas palabras que tenía bien grabadas, y como despertando en su fe, llena de gozo, prorrumpió en los versos de San Ambrosio: *Fove precantes, Trinitas*" [83].

El filósofo de Tagaste todavía no se considera posesor del último fin a que aspira; por eso es la suya una filosofía del hombre que trabaja, suda y reza. En el principio de los *Soliloquios* nos ha dejado una plegaria que es como la gran obertura del alma agustiniana en la soledad lombarda: *Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero:* Ahora a Ti solo te amo, a Ti solo sigo, a Ti solo busco [84].

He aquí el ideal de su filosofía: la posesión de Dios con todas las fuerzas del espíritu. Esta no es una plegaria de un neoplatónico, sino del penitente cristiano. No faltan allí elementos neoplatónicos de forma y contenido; pero un vino nuevo hierve en las ánforas antiguas. El espera lograr la unión íntima con Dios; mas el gran orante se ve todavía a una inconmensurable distancia de la perfecta unión. Todo su ser se halla estremecido por el sentimiento de la culpa, de la redención y gracia, de la visión humillante de su miseria y poquedad. Obstáculos interiores le impiden el acceso franco a la sabiduría. La inquietud, el remordimiento de las culpas pasadas, la lucha contra los resabios de las pasiones comunican a su diáléctica un movimiento dramático muy humano.

Si bien se mira, lo que busca aquí San Agustín en este reposo interior y la contemplación resume el ideal de la antigua humanidad y de la nueva, resurgida con Cristo, el cual lo ha formulado claramente con sus bienaventuranzas: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.*

Limpieza de corazón y contemplación de Dios constituyen el hito fundamental del discípulo de Cristo. La purificación interior equivale *al estado apático* por que suspiraban los sabios antiguos, pues exige la extinción de los deseos desordenados, la mortificación o muerte de las malas pasiones. A la mortificación total sigue la calma, el sosiego, la serenidad y la tersura del ojo contemplativo.

[83] *De beata vita* IV 35: PL 32,976.
[84] I 1,5: PL 32,872.

Por eso el ascetismo cristiano aparece fuertmente influido por la doctrina estoica de la apatía. En la doctrina del perfecto gnóstico de Clemente Alejandrino, constantemente se alude a la *gnosis* y la *apatheia*[85].

Un gran maestro de la vida monástica, Casiano, dice también: "Mortificar las malas inclinaciones—la envidia, la soberbia, la ira, la imprudencia—no es otra cosa sino *cor perfectum atque mundissimum Deo semper offerre et intactum a cunctis perturbationibus custodire*"[86].

El monaquismo oriental sobre todo ha considerado y perseguido esta quietud como preámbulo de la contemplación. "La paz —dice San Marcos Emerita, contemporáneo de San Agustín—es la liberación de las pasiones"[87].

"La tranquilidad *(apatheia)*—dice el abad Isaías (siglo VI— no conoce las perturbaciones ni necesita de nada. Está en Dios y Dios en ella"[88]. Nos trae a la memoria este pasaje otros del libro *De beata vita.*

"El que ha conquistado ese ideal es impasible e imperturbable: *Impassibilitas*—apatheia—*est animam non moveri ad malum ullum*", dice el monje Talasio[89].

Recuérdese a este propósito la *immobilitas sapientis* de los *Diálogos.* El mismo monje enlaza estrechamente la impasibilidad y la contemplación: *Ataraxía psychés apatheia kai gnosis,* en la impasibilidad y el conocimiento consiste la tranquilidad del ánimo[90].

Se podrían multiplicar textos de este género para mostrar que los dos ideales que San Agustín persigue y formula en los primeros escritos son profundamente cristianos, si bien traen ecos lejanos de los más nobles pensadores de las antigüedad. Así se ofrece él como un heredero y transmisor de los más ricos legados de la cultura espiritual pagana. Si a veces su lenguaje y su ideario en los *Diálogos* aparece un poco arcaico, sólo lo es en apariencia; dentro de los términos antiguos bulle la poderosa corriente de una vida eterna. Los problemas fundamentales que le inquietan pertenecen a la más alta soteriología, es decir, a la medula misma de la cultura del espíritu. Al buscar su propia medicina y curación, puesto en las manos de Cristo, se va revelando en él un médico que conoce bien el pulso de la naturaleza humana.

Por eso, dentro de las fórmulas antiguas, alienta un espíritu nuevo en Agustín. Dice bien R. Holte: "Con su aportación, Agus-

[85] *Strómata* 6,9,74,1: PG 9,293C.
[86] *Collationes* 1,6: PL 49,488.
[87] MG 65,928D.
[88] *Orationes* 24: MG 40,1174C.
[89] MG 91,1432B. Talasio es del siglo VII.
[90] Ibid., ibid., 1440A.

tín ha roto la unidad *physis-dynamis-télos* de la especulación teleológico-clásica. Esta reposaba toda entera en la idea de que el fin—*télos*—estaba ya incluido en potencia en el concepto de la naturaleza (physis) y debía ser realizado por la potencia (dynamis) del hombre. Agustín, por su parte, pretende que este fin no puede lograrse sin un socorro divino. En lo cual no hace más que continuar una tradición antigua teológica" [91].

5. Algunos problemas especiales

Con el espíritu que mueve el proceso especulativo de los *Diálogos* conviene mencionar algunos temas especiales, que hallarán siempre eco en sus escritos. Los grandes problemas de la filosofía europea lo fueron de San Agustín: los fundamentos de la certeza, las clases y límites de la intuición, el conocimiento de la verdad, la esencia y origen del error, la catarsis espiritual como parte del método, la búsqueda del bien supremo, la contemplación y la acción, la unidad y armonía del universo, el origen y causa del mal, la conexión entre el mundo sensible e inteligible, las relaciones entre las criatura y el Creador, la ley del ritmo vigente en todas las cosas, la sensación y las ideas, la objetividad y valor absoluto de nuestros conocimientos, las etapas del itinerario a lo divino, el problema del sabio y de la sabiduría, la vida feliz, su esencia y medios de lograrla, el sentido de la vida, la inmortalidad del alma, las leyes y verdades eternas, la esencia de la hermosura, el espacio y el tiempo, la materia y el espíritu, el movimiento y el reposo, el orden providencial y el mundo, el libre albedrío y la presciencia, etc., son temas que han atraído desde el principio la actividad especulativa de San Agustín.

El primero de todos es, sin duda, el de la verdad y medios de alcanzarla.

"Y la verdad consiste—dice el Santo—en poner en Dios estas tres cosas: la causa del mundo, el soberano bien y el punto de apoyo de la razón. El error consiste en poner estas tres cosas en el mundo de los cuerpos o en el espíritu humano". No se podía decir nada más profundo.

Aquí se diseña ya un propósito totalitario, comprensivo de los grandes problemas de Dios, del alma y del universo.

El tema de la Verdad con sus complejísimas relaciones siempre arrebató la atención de San Agustín, porque era un punto céntrico para él. O si se quiere, un *panorama,* visión total que

[91] *Sagesse et béatitude* p.94. En efecto, lo mismo San Justino, que Clemente de Alejandría, que Orígenes, San Ambrosio, Lactancio, profesaban idéntica convicción (Holte, ibíd., 153ss.). En realidad, para San Agustín el cristianismo es el que capacita al hombre para conseguir su fin, que es la *vita beata*.

le descubría a Dios, al alma y al mundo. Así, v. gr., ella le hizo vislumbrar la inmortalidad del alma. En Casiciaco se ve a San Agustín preocupado por el problema del destino del hombre. Los *Soliloquios*[92], los libros *De ordine*[93] y el *De immortalitate animae,* escrito algo más tarde, conservan sus reflexiones sobre este tema.

El conocimiento del destino inmortal del espíritu era como una necesidad biológica para él, un punto de apoyo sin el cual no es posible una cultura de carácter espiritual. La investigación de la inmortalidad del alma ocupó a los grandes pensadores paganos, como Platón y Cicerón especialmente. Al contrario, la filosofía moderna desdeña este argumento como incognoscible. Y esto manifiesta la falta de realismo del hombre moderno, manco de certezas vitales y de anhelos ontológicos. El hombre antiguo y el cristiano ponen la vida temporal en la perspectiva de una vida eterna, llenando de profundo contenido nuestra existencia efímera. El destino eterno es el primer tema existencial del hombre. *Vita vitae mortalis spes est vitae immortalis,* según el Santo. Vida de la vida mortal es la esperanza de la vida inmortal[94].

Necesitamos saber a todo trance lo que viene detrás de la muerte, lo que será de nuestra alma cuando se derribe el habitáculo de su cuerpo. El entero proceso de la vida humana, racionalmente organizada, exige un vínculo con la eternidad.

Vacilar sobre este punto es mover los fundamentos mismos de la existencia, abandonarse totalmente a la fuerza bruta del momento. Así, el hombre agustiniano es un hombre radicalmente escatológico, proyectado a lo futuro con la apasionada exigencia de una nueva forma de existir, en que se cristalicen sus más hondos deseos. Signo de un espíritu profundamente realista y humano es el haber dedicado San Agustín sus primeras especulaciones a la solución del magno problema del destino. Las pruebas en que insiste para cimentar su convicción llevan impreso el sello de la inspiración platónica, y se resumen en este principio: Lo que vive adherido a lo inmortal debe participar de inmortalidad. El vaso de un licor incorruptible debe ser incorruptible. El hombre es un prodigioso ser temporal que lleva dentro de sí verdades eternas. No puede morir, porque es asiento de verdades inmortales.

Apela también al carácter de las operaciones anímicas, pues la misma experiencia enseña que para mayor penetración de la verdad debemos abstraernos del ejercicio de los sentidos: "No son

[92] II 19,33: PL 32,901-2.
[93] II 50: PL 32,1018.
[94] *En. in ps.* 103,17: PL 37,1389.

materiales y corpóreas las cosas para cuya comprensión se recoge y concentra el ánimo, apartándose de la operación de los sentidos. Ellas existen y poseen un ser más eminente y macizo, porque siempre se mantienen idénticas a sí mismas. Pues ¿qué mayor absurdo que decir que son reales los objetos de la percepción sensible y negar la realidad a los objetos de la intelectual, siendo a todas luces superior la inteligencia a los sentidos? Las cosas abrazadas con la inteligencia son siempre permanentes, sin alteración en su ser, e indican que el espíritu está unido a ellas de modo maravilloso, pero espiritual. Porque o él está en ellas o ellas están en él" [95].

Este hecho de la espiritualidad e independencia de las operaciones espirituales del alma y su inhesión a cosas eternas fortifica la creencia del destino inmortal del hombre. Ha de considerarse igualmente el deseo y la aspiración a la eternidad que se manifiesta en toda la vida del espíritu. San Agustín admite un *instinctus naturalis* por el que los hombres desean ser inmortales y felices, pues inmortalidad y felicidad se atraen [96].

"La aspiración a la felicidad—dice el P. Boyer—, que es como la esencia dinámica del alma, exige para su plena satisfacción una vida sin fin, es presentada como la razón de nuestra tendencia invencible al ser; para ser feliz hay que ser, hay que vivir, hay que contemplar con la certeza fundada de que la contemplación jamás será interrumpida" [97].

No hay que olvidar, pues, cuando se exponen los argumentos de sabor platónico aducidos por San Agustín, ese instinto primario e innato que radica en el núcleo más interno del espíritu anhelante por las verdades eternas.

Mas el Santo mismo no estaba muy satisfecho de los argumentos arracimados en sus primeros ensayos, y más tarde, en la madurez de su pensamiento, reconoció la dificultad de probar racionalmente la perennidad de nuestro ser [98].

[95] *De immort. animae* X 17: PL 32,1029-30. Es curioso notar cómo San Agustín estudia hasta los sueños para determinar la índole espiritual de las operaciones anímicas. La observación de los sueños ha tenido su importancia como factor en el desarrollo de la creencia en el alma, como principio independiente y superior al cuerpo. Más que los fenómenos de la sensibilidad, del pensamiento y de la voluntad en el hombre despierto, influyeron en este punto la experiencia de una doble vida, manifestada en el éxtasis y el sueño, haciendo barruntar la existencia de un yo segundo, capaz de desgajarse en cierto modo del yo visible en que habita. Véase a E. RHODE, *Psiché* (París 1928) p.5. San Agustín alude también al sueño para mostrar la independencia de las operaciones anímicas, «pues durante él se manifiesta una actividad mental independiente de los sentidos exteriores. Se forjan bellas argumentaciones que son aprobadas en la vigilia. Lo cual indica que posee una actividad psíquica propia, que puede desplegarse por sí misma en condiciones particulares» *(De immort. animae* XIV 23: PL 32,1032).

[96] «Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus. Sed hoc summum bonum praestari hominibus non potest nisi per Christum» *(Contra Iul.* IV 19: PL 44,747).

[97] *L'Idée de vérité* p.220.

[98] *De Trin.* XIII 9: PL 42,1023.

Otro de los problemas cuya solución busca el pensador de Casiciaco se refiere al orden universal. No se sacia San Agustín de dar fórmulas al pensamiento del orden en todos sus escritos, especialmente en sus libros *De ordine* y *De musica.* El orden ya no descansa meramente en sí mismo, como para la antigüedad; pero tampoco sólo en Dios, y menos en el hombre, donde había de descansar según Kant. Tiene existencia en sí mismo y descansa al propio tiempo en el espíritu, infinitamente bueno, de la Persona divina [99].

Aunque, ahondando en la metafísica neoplatónica, había reducido a unidad el cosmos, su origen y su gobierno, todavía le torturaba la presencia del mal en el universo, que será una de las cruces mayores para la inteligencia humana, pues el mal, particularmente en su forma de injusticia y de sufrimiento, ofrece tal oscuridad, que no puede disiparse totalmente con la luz de la razón. San Agustín sabía muy bien que la defensa de la Providencia o justificación de Dios en el gobierno del mundo es uno de los problemas más arduos del pensamiento cristiano. Se requiere, según él, una singular pureza del ojo interior para abarcar en su plenitud el universo, compuesto de luz y de sombras.

La dialéctica de los contrarios adquiere ya una significación muy relevante en los primeros ensayos agustinianos. Con todo, el orden será la ley suprema del universo, aun cuando tenga el hombre la terrible facultad de atentar contra él por su libre albedrío, que es una potestad de resistencia a Dios y a sus mandatos. Pero aun el rebelde al orden no queda fuera de él, pues le alcanza en forma de justicia y de sanción. Hasta la rebeldía puede ser reducida a orden por la omnipotencia del Creador, el cual no permitiría mal alguno en los dominios de su corona si no fuera bastante poderoso y sabio para sacar bienes de los mismos males.

Tampoco la libertad humana se agota en la caída o separación y rebeldía contra Dios, pues no pierde por eso en la vida la posibilidad del retorno por el arrepentimiento, ya que aquí resplandece una de las facetas más bellas y reveladoras del arcano de la misericordia infinita.

San Agustín no considera en su esencia y origen la estructura íntima del ser humano desgarrada por una disonancia y contradicción que haga necesario el mal en el mundo. Ni menos concibe y pone, como el místico protestante J. Boehme, en las entrañas mismas del ser divino un principio eruptivo y volcánico, que de cuando en cuando deja escapar bocanadas de su fuego vengativo y destructor. Esta concepción, que en sustancia resucita

[99] P. Landsberg, *La Edad Media y nosotros* p.86.

la metafísica maniquea dentro de un mismo principio unitario, la había superado el Santo con su optimismo armónico.

"En Dios no hay disonancia alguna, sino suma concordia"[100]. Aun todo lo siniestro lo reduce a la rectitud del orden.

Con el Cristianismo, San Agustín profundizó en la idea de libertad, verdadera clave de la existencia del mal en el mundo. Después del advenimiento de Cristo, la Verdad no ha alcanzado la plena victoria en la tierra. Late aquí un motivo de escándalo perpetuo para los judíos y judaizantes de toda casta, los cuales esperaban un mesianismo que convirtiera en un paraíso la tierra. Pero este mismo escándalo, que en última instancia es el escándalo de la cruz, hace más meritoria y libre la adhesión del hombre a Cristo.

Sobre estos temas meditará mucho el genio de San Agustín para proyectar su luz sobre las tinieblas del abismo.

En los libros *Del orden,* la solución particularmente descansa en una visión estética del universo. El mundo es visto con ojos helénicos, como *carmen ineffabilis modulatoris*[101], como acabada poesía esmaltada de antítesis y disonancias, que contribuyen a un mayor brillo de la armonía del conjunto.

Nihil ordinatum quod non sit pulchrum[102], dirá más tarde, legándonos uno de los más bellos pensamientos helénicos. Y la ley del orden y hermosura, objetivada en el cosmos, deberá regular también el pequeño mundo interior del hombre. Y el orden del amor constituirá todo el programa de la vida ética y contemplativa.

[100] *Sol.* I 1,4: PL 32,871.
[101] *Epist.* 138,5: PL 33,527.
[102] *De vera relig.* 41,77: PL 34,156.

S O L I L O Q U I O S

INTRODUCCION

"Los *Soliloquios* son un monumento inmortal del genio filosófico de San Agustín; esta obra, aunque de pocas páginas, basta por sí sola para asegurarle un lugar entre los mayores metafísicos" [1]. En ellos se inicia valientemente la peregrinación espiritual del que ha sido llamado por J. Hessen *der grös̈zten Gottsucher der antiken Welt,* el más apasionado buscador de Dios en el mundo antiguo [2]. Al mérito metafísico debe sumarse el psicológico, por haber formulado en ellos el principio de la interioridad. Los compuso en Casiciaco a fines del año 386 o a principios del siguiente, dándoles forma dialogada, cuyos interlocutores son la Razón y San Agustín. Su tema central es el doble conocimiento de Dios y del alma, pues para San Agustín hay conexión entre ambos. Dios y el alma son dos luces hermanas que mutuamente se ayudan e iluminan. Cicerón dijo también: *quaestio de natura deorum ad agnitionem animi pulcherrima est* [3]. Son los libros más religiosos de Casiciaco, según lo comprueba la maravillosa oración que les sirve de pórtico.

"Los *Soliloquios,* compuestos de dos libros, se abren con una plegaria extraordinariamente bella, suave como el preludio de una sinfonía que toca las más íntimas fibras del corazón y hace derramar lágrimas. En ella pensaba, sin duda, Fenelón al redactar las últimas páginas de su admirable *Tratado de la existencia de Dios*" [4]. San Agustín comenzó en Casiciaco a vivir el cristianismo. Su frecuente oración, su penitencia con amargo lloro de las culpas, la humildad y la pureza del corazón, dos virtudes específicamente cristianas; la orientación de su ser a Dios, el sentimiento de la poquedad propia y de la necesidad de la redención y gracia, bastan a persuadirnos de la profunda renovación interior, operada en el joven africano. En la plegaria de los *Soliloquios* jadea un cristiano de corazón, que busca la libertad de su espíritu por la gracia. El neoplatonismo ha podido suministrarle ciertas fórmulas, pero no el ímpetu y la llama afectiva, el movimiento patético y cordial, a las palabras de Agustín. El que allí se franquea y abre en espíritu no es un intelectual a secas,

[1] POUJOULAT, *Historia de San Agustín* p.62.
[2] *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart* p.126 (Stuttgart 1924).
[3] *De natura deorum* l.1 c.1. La granja de Verecundo recuerda la de Cicerón en el Túsculo, cerca de Roma.
[4] U. MORICCA, o.c. p.130: «No menos importantes por la forma que por el contenido filosófico, los *Soliloquios* ejercieron grande influencia en las épocas posteriores y son tal vez el primer modelo de los diálogos latinos entre el alma y el cuerpo, que tanto se cultivaron en la Edad Media» (ibid., p.134).

ni un profesor de retórica, sino un amante apasionado, convertido enteramente a Dios.

Justamente escribe el gran filósofo cristiano M. F. Sciacca en su prefacio a la versión italiana de los *Soliloquios* de G. Sandri:

"Las fórmulas filosóficas de este diálogo—como las de otros diálogos de Casiciaco—son platónicas o neoplatónicas, pero el espíritu es profunda y limpiamente cristiano. La plegaria inicial es extraordinariamente significativa: en ella se derrama el corazón de un cristiano íntegro, que busca la paz de su espíritu con todas las fuerzas de la mente y con los auxilios de la gracia. De todos los escritos de Casiciaco, los *Soliloquios* son el más religioso, el más cristiano. Los que han fantaseado—y hay nombres ilustres como el de Alfaric entre ellos—un Agustín convertido al neoplatonismo y neoplatonizante no han pentrado en la inmensa plegaria, que abre como la sinfonía una obra musical, el diálogo de Agustín consigo mismo, en busca del conocimiento de Dios y de su alma" [5].

El orante de Casiciaco es un pecador arrepentido, con el alma acardenalada por los azotes de la contrición, es decir, por un sentimiento de culpa y ofensa de Dios y de la necesidad de la gracia, que no podía albergarse en el espíritu de un neoplatónico ni de un griego. Agustín se siente pobre y necesitado; la rumia amarga de su estado actual y los anhelos de purificación y de libertad interior le impulsan a arrojarse en brazos de un Socorredor divino. La doctrina de la gracia se halla formulada en la plegaria inicial: *praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberes* [6]. En estas palabras se vislumbra la doctrina cristiana de la gracia. La misma fórmula odiosa a Pelagio, que hizo saltar la gran discordia entre ambos: *Da quod iubes et iube quod vis* [7], puede leerse entre estas líneas: *Iube quaeso atque impera quidquid vis, sed sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam* [8].

Dios es la verdad, la sabiduría, la luz inteligible, la vida, la bienaventuranza y el origen fontal de todo esto. Conocerlo es la suprema dicha.

Pero ¿cómo puede conocerse a Dios lo mismo que al alma? ¿Y a qué grado de conocimiento aspira el filósofo? Pues en el saber hay sus grados, unos más perfectos que otros. A San Agustín se le van los ojos en pos del ideal del conocimiento matemático, que en el orden racional es un perfecto tipo de saber con su evidencia, su certeza y su conexión con un mundo inteligible

[5] *Sant' Agostino: Soliloquio* 9 (Morcelliana, Brescia 1950).
[6] I 1,2: PL 32,869.
[7] *Conf.* X 31,37.
[8] Ibid., I 1,2: PL 32,872.

puro, que tanto atrae al Santo, fugitivo de la cárcel de los sentidos. La imaginación multiplica las formas espaciales, pero la inteligencia interior que busca la verdad debe volverse a la forma inmutable, conforme a la cual juzga de todas las cosas [9].

Mas el señuelo de un matematismo universal no ofusca al pensador de Casiciaco, ni en el reino de la verdad despliega absoluta soberanía la razón.

Los mismo en el proceso del conocimiento de lo verdadero como en el del error influye grandemente la voluntad. De aquí la doble misión de un método integral de la sabiduría: la purificación del ojo interior y el ejercicio paulatino de la visión espiritual por medio de los objetos de las artes liberales y de la filosofía, escala para subir a lo inmortal y permanente.

El dinamismo contemplativo lo mueve la trinidad de las virtudes: fe, esperanza y caridad, sin las cuales el espíritu es un ser aterido e inerte. Son las tres hermanas caritativas y enfermeras del alma.

Antes de mirar o de investigar debe examinarse el aparato óptico para conocer su estado de limpieza, pues sólo los limpios de corazón verán a Dios, verdad absoluta. Los espíritus más nobles de todos los tiempos han reconocido el valor de esta doctrina.

Probada la limpieza de la lente interior, Agustín se pone a mirar, señalando el punto de la propia intimidad. Antes que Descartes considera la conciencia como primer punto de apoyo, como base inderrocable de la certeza. Escudriña lo próximo, lo inmediato, para ir separándose poco a poco y abarcando mayores lejanías: la existencia propia, el pensamiento, la vida, el deseo de la inmortalidad. Sabe que existe, que piensa, que vive, que su anhelo vital lo empuja más allá de todo límite de tiempo. La vida, para ser llevadera y plena ha de ser inmortal. Agustín quiere convencerse de esta gran verdad, y a la demostración de la inmortalidad del alma dedica los esfuerzos del segundo libro. En realidad, es éste un rodeo dialéctico en torno a la naturaleza de lo verdadero y de lo falso, temas que bullían en su mente, recién salida de la duda académica.

Discernir la peligrosa mezcolanza entre lo verdadero y lo verosímil era una tarea difícil del noviciado de la sabiduría. Con el movimiento irregular y vivo del pensamiento, que va por vez primera al descubrimiento de las cosas, toma y rechaza diversas definiciones, algunas de las cuales le dan pie para disertar sobre la filosofía del arte. Tiene que luchar con el prejuicio académico de que la falsedad reside en la misma naturaleza de las cosas, si

[9] *Sol.* II 20,35: PL 32,903.

bien en Casiciaco aparece superada esta concepción, dando a la voluntad una parte principal en la historia de los errores.

"La teoría agustiniana del error—dice G. Quadri—es una de las más vigorosas afirmaciones de la filosofía antigua y halla su precedente en la teoría de la voluntad, expuesta por Aristóteles en la *Etica* a Nicómaco, donde asevera, entre otras cosas, que la maldad lleva al error en los principios prácticos. Responsable de los errores es el hombre libre. Cuando San Agustín dice que el error consiste en tomar *(probare)* por cosa verdadera lo que no se sabe y por base de esta decisión pone a la voluntad, a la cual agrada no lo que dicta el conocimiento puro, sino lo que pinta la imaginación, superando los obstáculos de la filosofía académica, muestra haber sentido en toda su extensión el problema de la naturaleza y de la moralidad del error, que, merced al genio de Descartes, ha constituido y constituye uno de los momentos principales de la especulación de la filosofía contemporánea" [10].

La disquisición acerca de lo verdadero y de lo falso muestra en Agustín la capacidad para el esfuerzo árido y duro de los análisis prolijos, que también testifican los libros *De musica.*

Después de largos rodeos descubre la naturaleza de la verdad y su validez objetiva. Particularmente las verdades eternas e inmortales le prestarán su apoyo para la tesis; en ellas no hay apariencia de falsedad ni puede mellar la duda. Tales, v. gr., los enunciados, los conceptos y teoremas de la matemática.

Su asiento es nuestro ánimo, inseparablemente adherido a ellas. El contacto con las cosas inmortales y eternas fue para los antiguos, como Platón y su escuela, un indicio del rango superior del espíritu, una prueba de su inmortalidad. Las verdades no están adheridas al espíritu como los accidentes al cuerpo, v. gr., el color, que puede perderse con la enfermedad o la vejez, sino como el calor al fuego o la blancura a la nieve: con un vínculo que no puede romperse sin atentar al mismo ser, en que se hallan como en sujeto. Esa inseparabilidad de la razón y las razones eternas es para San Agustín prueba de la inmortalidad de nuestro ser íntimo, pues la muerte del alma traería el ocaso de la verdad. Tal es en substancia el pensamiento platónico: "Si la verdad de las cosas está siempre en el alma, ella es inmortal" [11].

He aquí el resultado final de la indagación incompleta de los *Soliloquios*. La argumentación no es conclusiva, porque el ocaso de la verdad no se daría, aun feneciendo nuestro espíritu individual o el de todos los hombres. Las verdades eternas suponen una conciencia absoluta y eterna—y éste es el sentido último de la doc-

[10] *Il pensiero filosofico di S. Agostino* p.204-5.
[11] *Menon* 86A.

trina de la iluminación—, pero no es la humana la que les sirve de inmutable soporte.

San Agustín mismo no daba demasiada importancia a estas disquisiciones, según se ve por el juicio mismo del libro de las *Retractaciones* [12].

1. "En el ínterin, siguiendo mis propósitos y aficiones, escribí dos volúmenes con el fin de investigar la verdad acerca de los problemas cuya solución me atraía con más fuerza, preguntándome y respondiéndome a mí mismo como si la razón y yo fuéramos dos y no uno. Por eso los llamé *Soliloquios,* que quedaron incompletos. En el primero se indaga cuál debe ser el aspirante a la sabiduría, a la que se llega por la vía del conocimiento intelectual y no por los sentidos; al fin del libro se concluye que las cosas que verdaderamente son gozan de inmortalidad. En el segundo se trata largamente de la inmortalidad del alma, pero sin dar cima al argumento.

2. Debe censurarse lo que escribí en la oración: *¡Oh Dios, que sólo para los limpios de corazón has reservado el conocimiento de la verdad* [13]. Pues se podrá objetar que muchos que no lo son saben muchas verdades, pues aquí ni se ha definido lo que es la verdad ni lo que es conocer o saber.

Y a lo que se dice también allí: *Dios, cuyo reino es todo el mundo que ignoran los sentidos* [14], si se refiere a Dios, habría que añadir: *a quien no alcanzan los sentidos corporales.* Y si se refiere al mundo que ignoran los sentidos, ha de entenderse del mundo venidero con cielo nuevo y tierra nueva. Y aun habría que añadir: *los sentidos de este cuerpo mortal.*

Entonces yo entendía por la palabra sentido el corporal, y ha de valer esta advertencia para otros casos, según indiqué arriba [15]. Recuérdese, pues, esta observación siempre que se habla en aquella forma.

3. Donde dije del Padre y del Hijo: *el que engendra y el engendrado es uno* [16], debe decirse: *son uno,* como claramente lo dice la Verdad: *Yo y el Padre somos una cosa* [17]. No me parece tampoco exacto el decir que en la vida presente, por haber conocido a Dios, es dichosa el alma, a no ser en esperanza. Tampoco suena bien esta expresión: *A la unión con la sabiduría no se llega por un camino sólo* [18], no habiendo más camino que Cristo, como El dijo: *Yo soy el camino* [19]. Era necesario evitar esta expresión, ofensiva a los oídos piadosos, aun cuando una es

[12] I 4: PL 32,389-90.
[13] I 1,2.
[14] Ibid., 1,3.
[15] *Retract.* I 1,3.
[16] I 1,4.
[17] Io 10,30.
[18] I 13,23.
[19] Io 9,6.

aquella vía universal y otras las de que habla el salmo [20]: *Muéstrame, Señor, tus caminos y enséñame tus senderos.*

Con lo que dije: *Hay que huir radicalmente de estas cosas sensibles* [21], no quisiera dar pie para pensar que profeso la sentencia del falso filósofo Porfirio cuando escribe: "Es necesario huir de todo lo corporal". Y no dije: de *todas* las cosas sensibles, sino de *éstas;* conviene a saber: las corruptibles. Hubiera sido mejor decir: No habrá tales cosas sensibles en la vida futura con el nuevo cielo y la tierra nueva.

4. En otro lugar escribí: *que los instruidos en las artes liberales, sin duda las aprenden como sacándolas de sí mismos y desenterrándolas del olvido con que estaban cubiertas* [22]. Digno de corrección me parece esto, pues más creíble es que sobre algunos puntos de las artes responden bien quienes no las aprendieron, cuando se les somete a un interrogatorio adecuado, porque está presente en ellos, según pueden percibirla, la luz de la razón eterna, donde se ven estas verdades inmutables, no porque las supieran antes y las olvidaran después, como cree Platón y otros tales, contra cuyas opiniones diserté en el libro XII *De Trinitate,* según se me brindaba la ocasión para la obra emprendida.

Los *Soliloquios* comienzan así: *Volventi mihi multa ac varia mecum* [23].

[20] XXIV 4.
[21] I 14,24.
[22] II 20,35.
[23] Vid. Fr. WÖRTER, *Die Geistesentwickelung des Hl. A. Augustinus* p.142-162 (Paderborn 1892).
P. DE LABRIOLLE, *Bibliot. Augustinienne.* VI, «Dialogues philosophiques». II, «Dieu et l'Ame» (Texte de 1.e édit. bénéd., traduction et notes, París 1940).
PRIMO MONTANARI, *I due libri dei Soliloqui. Dialogo.* Traduzione, prefazione e note del Prof. P. M. (Firenze 1930), Biblioteca Agostiniana.
L. SCHOPP, *A. Augustinus Selbstgespräche* (München 1938).
M. I. BOGAN, *The vocabulary and stile of the «Soliloquies» and Dialogues of S. Augustine,* «A. Dissert. Cathol. Univ. of America Patrol. Stud.» 42 (Washington 1935) XIII, 224 páginas.
W. ENDTER, *König Alfred der Grosse: Bearbeitung der Soliloquien des Augustinus* (Hamburg Verlag von A. Grand., 1922).
THOMAS GILLIGAN, *Soliloquies.* Trans. and notes by Th. Gilligan. Introd. by R. Russell (New York 1945).
HANSPETER MULLER, *Aurelius Augustinus. Selbsgespräche über Gott und die Unsterblichtkeit. Lateinisch und deutsch.* Artemis Verlag (Zürich 1954).
C. JOHAN PERL, *Aurelius Augustinus: Alleingespräche* (Soliloquiorum libri duo) (Paderborn, F. Schöning, 1955).
SANDRI GIUSEPPE, *Sant' Agostino: Soliloquio.* Prefazione di M. F. Sciacca (Brescia Morcelliana Editrice, 1950).
A. GUZZO, *S. Agostino. Dal «Contra academicos» al «De vera religione»* p.62-88 (Firenze 1925).
CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de S. Augustin* c.4: *Les dialogues philosophiques* p.93-125.
BOYER, *Le christianisme et le néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin* (París 1920).
G. VERBEKE, *Spiritualité et immortalité de l'âme: «Augustinus Magister»* I 329-334. El autor admite que Agustín leyó la *Ennéada* de Plotino *sobre la inmortalidad del alma.*
W. GÖTZMANN, *Die Unterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik* (Carlsruhe 1927).

LIBRO PRIMERO

CAPÍTULO I

PLEGARIA A DIOS

1. Andando yo largo tiempo ocupado en muchos y diversos problemas, y tratando con empeño durante muchos días de conocerme a mí mismo, lo que debo hacer y qué he de evitar, de improviso vínome una voz, no sé si de mí mismo o de otro, desde fuera o dentro (porque esto mismo es lo que principalmente quiero esclarecer); díjome, pues, aquella voz:

Razón.—Suponte que has hallado ya alguna verdad: ¿A quién la encomendarás para seguir adelante?

Agustín.—A la memoria.

R.—¿Pero es bastante segura para retener fielmente tus reflexiones?

A.—Un poco difícil me parece, o más bien, imposible.

R.—Luego es necesario escribir. Mas ¿qué te ocurre, que

SOLILOQUIA

LIBER PRIMUS

CAPUT I

PRECATIO AD DEUM

1. Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset, ait mihi subito sive ego ipse sive alius quis extrinsecus sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior. Ait ergo mihi:

Ratio.—Ecce, fac te invenisse aliquid, cui commendabis ut pergas ad alia?

Augustinus.—Memoriae scilicet.

R.—Tantane illa est ut excogitata omnia bene servet?

A.—Difficile est, imo non potest.

R.—Ergo scribendum est. Sed quid agis, quod valetudo tua scribendi

por tu salud andas reacio para el trabajo de escribir? Estas cosas no pueden dictarse, porque requieren completa soledad.

A.—Verdad dices. Perplejo estoy sobre lo que debo hacer.

R.—Pide fuerza y auxilio para cumplir tu intento, y eso mismo ponlo por escrito, para que con la redacción se aumenten tus bríos. Resume después lo que fueres descubriendo en breves conclusiones. No te inquietes por las solicitaciones de la masa de lectores; esto bastará para tus escasos conciudadanos.

A.—Lo haré así.

2. Dios, Creador de todas las cosas, dame primero la gracia de rogarte bien, después hazme digno de ser escuchado y, por último, líbrame. Dios, por quien todas las cosas que de su cosecha nada serían, tienden al ser. Dios, que no permites que perezca ni aquello que de suyo busca la destrucción. Dios, que creaste de la nada este mundo, el más bello que contemplan los ojos. Dios, que no eres autor de ningún mal y haces que lo malo no se empeore. Dios, que a los pocos que en el verdadero ser buscan refugio les muestras que el mal sólo es privación de ser. Dios, por quien la universalidad de las cosas es perfecta, aun con los defectos que tiene. Dios, por quien hasta el confín del mundo nada disuena, porque las cosas peores hacen armonía con las mejores. Dios, a quien ama todo lo que es capaz de amar, sea consciente o inconscientemente. Dios, en quien están todas las cosas, pero sin afearte con su fealdad ni dañarte con su malicia o extraviarte con su error. Dios, que sólo los puros has querido que posean la verdad. Dios, Padre de la Verdad, Padre

laborem recusat? Nec ista dictari debent, nam solitudinem meram desiderant.

A.—Verum dicis. Itaque prorsus nescio quid agam

R.—Ora salutem et auxilium quo ad concupita pervenias; et hoc ipsum litteris manda, ut prole tua fias animosior. Deinde, quod invenis paucis conclusiunculis breviter collige. Nec modo cures invitationem turbae legentium: paucis ista sat erunt civibus tuis.

A.—Ita faciam.

2. Deus, universitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberes. Deus, per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse. Deus, qui ne id quidem quod se invicem perimit, perire permittis. Deus, qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum. Deus, qui malum non facis, et facis esse ne pessimum fiat. Deus, qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse. Deus, per quem universitas, etiam cum sinistra parte perfecta est. Deus, a quo dissonantia usque in extremum nulla est, cum deteriora melioribus concinunt. Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens. Deus, in quo sunt omnia, cui tamen universae creaturae, nec turpitudo turpis est, nec malitia nocet, nec error errat. Deus, qui nisi mundos verum scire noluisti. Deus, Pater veritatis, Pater sapientiae, Pa-

de la Sabiduría y de la vida verdadera y suma; Padre de la bienaventuranza, Padre de lo bueno y hermoso. Padre de la luz inteligible, Padre, que sacudes nuestra modorra y nos iluminas; Padre de la Prenda que nos amonesta volver a ti.

3. A ti invoco, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas. Dios, Sabiduría, en ti, de ti y por ti saben todos los que saben. Dios, verdadera y suma vida, en quien, de quien y por quien viven las cosas que suma y verdaderamente viven. Dios bienaventuranza, en quien, de quien y por quien son bienaventurados cuantos hay bienaventurados. Dios, Bondad y Hermosura, principio, causa y fuente de todo lo bueno y hermoso. Dios, luz espiritual, en ti, de ti y por ti se hacen comprensibles las cosas que echan rayos de claridad. Dios, cuyo reino es todo el mundo, que no alcanzan los sentidos. Dios, que gobiernas los imperios con leyes que se derivan a los reinos de la tierra. Dios, separarse de ti es caer; volverse a ti, levantarse; permanecer en ti es hallarse firme. Dios, darte a ti la espalda es morir, convertirse a ti es revivir, morar en ti es vivir. Dios, a quien nadie pierde sino engañado, a quien nadie busca sino avisado, a quien nadie halla sino purificado. Dios, dejarte a ti es ir a la muerte; seguirte a ti es amar; verte es poseerte. Dios, a quien nos despierta la fe, levanta la esperanza, une la caridad. Te invoco a ti, Dios, por quien vencemos al enemigo. Dios, por cuyo favor no hemos perecido nosotros totalmente. Dios que nos exhortas a la vigilancia. Dios, por quien discernimos los

ter verae summaeque vitae, Pater beatitudinis, Pater boni et pulchri, Pater intelligibilis lucis, Pater evigilationis atque illuminationis nostrae, Pater pignoris quo admonemur redire ad te.

3. Te invoco, Deus Veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia. Deus, Sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia. Deus vera et summa Vita, in quo et a quo et per quem vivunt quae vere summeque vivunt omnia. Deus, Beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt quae beata sunt omnia. Deus, Bonum et Pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt quae bona et pulchra sunt omnia. Deus, intelligibilis Lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia. Deus, cuius regnum est totus mundus, quem sensus ignorat. Deus, de cuius regno lex etiam in ista regna describitur. Deus, a quo averti cadere, in quem converti resurgere, in quo manere consistere est. Deus, a quo exire emori, in quem redire reviviscere, in quo habitare vivere est. Deus, quem nemo amittit, nisi deceptus, quem nemo quaerit, nisi admonitus: quem nemo invenit, nisi purgatus. Deus, quem relinquere, hoc est quod perire: quem adtendere hoc est quod amare: quem videre hoc est quod habere. Deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit. Deus, per quem vincimus inimicum, te deprecor. Deus, per quem accepimus ne omnino periremus. Deus, a quo admonemur ut vigilemus. Deus, per quem a malis bona separamus. Deus, per quem mala

bienes de los males. Dios, con tu gracia evitamos el mal y hacemos el bien. Dios, por quien no sucumbimos a las adversidades. Dios, a quien se debe nuestra buena obediencia y buen gobierno. Dios, por quien aprendemos que es ajeno lo que alguna vez creímos nuestro y que es nuestro lo que alguna vez creímos ajeno. Dios, gracias a ti superamos los estímulos y halagos de los malos. Dios, por quien las cosas pequeñas no nos empequeñecen. Dios, por quien nuestra porción superior no está sujeta a la inferior. Dios, por quien la muerte será absorbida con la victoria. Dios, que nos conviertes. Dios, que nos desnudas de lo que no es y vistes de lo que es. Dios, que nos haces dignos de ser oídos. Dios, que nos defiendes. Dios, que nos guías a toda verdad. Dios, que nos muestras todo bien, dándonos la cordura y librándonos de la estulticia ajena. Dios, que nos vuelves al camino. Dios, que nos traes a la puerta. Dios, que haces que sea abierta a los que llaman. Dios, que nos das el Pan de la vida. Dios, que nos das la sed de la bebida que nos sacia. Dios, que arguyes al mundo de pecado, de justicia y juicio. Dios, por quien no nos arrastran los que no creen. Dios, por quien reprobamos el error de los que piensan que las almas no tienen ningún mérito delante de ti. Dios, por quien no somos esclavos de los serviles y flacos elementos. Dios, que nos purificas y preparas para el divino premio, acude propicio en mi ayuda.

4. Todo cuanto he dicho eres tú, mi Dios único; ven en mi socorro, una, eterna y verdadera sustancia, donde no hay ninguna

fugimus et bona sequimur. Deus, per quem non cedimus adversitatibus. Deus, per quem bene servimus et bene dominamur. Deus, per quem discimus aliena esse quae aliquando nostra, et nostra esse quae aliquando aliena putabamus. Deus, per quem malorum escis atque illecebris non haeremus. Deus, per quem nos res minutae non minuunt. Deus, per quem melius nostrum deteriori subiectum non est. Deus, per quem mors absorbetur in victoriam [1]. Deus, qui nos convertis. Deus, qui nos eo quod non est exuis, et eo quod est induis. Deus, qui nos exaudibiles facis. Deus, qui nos munis. Deus, qui nos in omnem veritatem inducis. Deus, qui nobis omnia bona loqueris, nec insanos facis, nec a quoquam fieri sinis. Deus, qui nos revocas in viam. Deus, qui nos deducis ad ianuam. Deus, qui facis ut pulsantibus aperiatur [2]. Deus, qui nobis das panem vitae. Deus, per quem sitimus potum, quo hausto nunquam sitiamus [3]. Deus, qui arguis saeculum de peccato, de iustitia et de iudicio [4]. Deus, per quem nos non movent qui minime credunt. Deus, per quem improbamus eorum errorem, qui animarum merita nulla esse apud te putant. Deus per quem non servimus infirmis et egenis elementis [5]. Deus, qui nos purgas, et ad divina praeparas praemia, adveni mihi propitius tu.

4. Quidquid a me dictum est, unus Deus tu. Tu veni mihi in auxilium, una, aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confu-

[1] Cor 15,54.
[2] Mt 7,8.
[3] Io 6,35.
[4] 1 Cor 16,8.
[5] Gal 4,9.

discordancia, ni confusión, ni mudanza, ni indigencia, ni muerte, sino suma concordia, suma evidencia, soberano reposo, soberana plenitud y suma vida; donde nada falta ni sobra: donde el progenitor y el unigénito son una misma sustancia. Dios, a quien sirve todo lo que sirve, a quien obedece toda alma buena. Según tus leyes giran los cielos y los astros realizan sus movimientos, el sol produce el día, la luna templa la noche, y todo el mundo, según lo permite su condición material, conserva una gran constancia con las regularidades y revoluciones de los tiempos; durante los días, con el cambio de la luz y las tinieblas; durante los meses, con los crecientes y menguantes lunares; durante los años, con la sucesión de la primavera, verano, otoño e invierno; durante los lustros, con la perfección del curso solar; durante grandes ciclos, por el retorno de los astros a sus puntos de partida. Dios, por cuyas leyes eternas no se perturba el movimiento vario de las cosas mudables y con el freno de los siglos que corren se reduce siempre a cierta semejanza de estabilidad; por cuyas leyes es libre el albedrío humano y se distribuyen los premios a los buenos y los castigos a los malos, siguiendo en todo un orden fijo. Dios, de ti proceden hasta nosotros todos los bienes, tú apartas todos los males. Dios, nada existe sobre ti, nada fuera de ti, nada sin ti. Dios, todo se halla bajo tu imperio, todo está en ti, todo está contigo. Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce todo el que se conoce a sí. Oyeme, escúchame, atiéndeme, Dios mío, Señor mío, Rey mío, Padre mío, principio y creador mío, esperanza mía, herencia mía, mi honor,

sio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita. Ubi nihil deest, nihil redundat. Ubi qui gignit et quem gignit unum est. Deus, cui serviunt omnia quae serviunt, cui obtemperat omnis bona anima. Cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem: omnisque mundus per dies vicisitudine lucis et noctis, per menses incrementis decrementisque lunaribus, per annos veris, aestatis, autumni et hyemis successionibus, per lustra perfectione cursus solaris, per magnos orbes recursu in ortus suos siderum, magnam rerum constantiam quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit. Deus, cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur: cuius legibus arbitrium animae liberum est, bonisque praemia et malis poenae, fixis, per omnia, necessitatibus distributae sunt. Deus, a quo manant usque ad nos omnia bona, a quo coercentur a nobis omnia mala. Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est. Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit, agnoscit. Exaudi, exaudi, exaudi me, Deus meus, Domine meus, Rex meus, Pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea,

mi casa, mi patria, mi salud, mi luz, mi vida. Escúchame, escúchame, escúchame según tu estilo, de tan pocos conocido.

5. Ahora te amo a ti solo, a ti solo sigo y busco, a ti solo estoy dispuesto a servir, porque tú solo justamente señoreas; quiero pertenecer a tu jurisdicción. Manda y ordena, te ruego, lo que quieras, pero sana mis oídos para oír tu voz; sana y abre mis ojos para ver tus signos; destierra de mí toda ignorancia para que te reconozca a ti. Dime adónde debo dirigir la mirada para verte a ti, y espero hacer todo lo que mandares. Recibe, te pido, a tu fugitivo, Señor, clementísimo Padre; basta ya con lo que he sufrido; basta con mis servicios a tu enemigo, hoy puesto bajo tus pies; basta ya de ser juguete de las apariencias falaces. Recíbeme ya siervo tuyo, que vengo huyendo de tus contrarios, que me retuvieron sin pertenecerles, cuando vivía lejos de ti. Ahora comprendo la necesidad de volver a ti; ábreme la puerta, porque estoy llamando; enséñame el camino para llegar hasta ti. Sólo tengo voluntad; sé que lo caduco y transitorio debe despreciarse para ir en pos de lo seguro y eterno. Esto hago, Padre, porque esto sólo sé y todavía no conozco el camino que lleva hasta ti. Enséñamelo tú, muéstramelo tú, dame tú la fuerza para el viaje. Si con la fe llegan a ti los que te buscan, no me niegues la fe; si con la virtud, dame la virtud; si con la ciencia, dame la ciencia. Aumenta en mí la fe, aumenta la esperanza, aumenta la caridad. ¡Oh cuán admirable y singular es tu bondad!

6. A ti vuelvo y torno a pedirte los medios para llegar hasta ti. Si tú abandonas, luego la muerte se cierne sobre mí; pero tú

patria mea, salus mea, lux mea, vita mea. Exaudi, exaudi, exaudi me more illo tuo paucis notissimo.

5. Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli servire paratus sum, quia tu solus iuste dominaris, tui iuris esse cupio. Iube, quaeso, atque impera quidquid vis; sed sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam. Expelle a me insaniam, ut recognoscam te. Dic mihi qua adtendam, ut adspiciam te, et omnia me spero quae iusseris esse facturum. Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine clementissime Pater, iamiam satis poenas dederim; satis inimicis tuis, quos sub pedibus habes, servierim; satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me, quando a te fugiebam, acceperunt alienum. Ad te mihi redeundum esse sentio. Pateat mihi pulsanti ianua tua. Quomodo ad te perveniatur doce me. Nihil aliud habeo quam voluntatem. Nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse, certa et aeterna requirenda. Hoc facio, Pater, quia hoc solum novi; sed unde ad te perveniatur ignoro. Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe. Si fide te inveniunt, qui ad te refugiunt, fidem da: si virtute, virtutem; si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem. O admiranda et singularis bonitas tua!

6. Ad te ambio; et, quibus rebus ad te ambiatur, a te rursum peto. Tu enim si deseris, peritur: sed non deseris, quia tu es summum bonum,

no abandonas, porque eres el sumo Bien, y nadie te buscó debidamente sin hallarte. Y debidamente te buscó el que recibió de ti el don de buscarte como se debe. Que te busque, Padre mío, sin caer en ningún error; que al buscarte a ti, nadie me salga al encuentro en vez de ti. Pues mi único deseo es poseerte; ponte a mi alcance, te ruego, Padre mío; y si ves en mí algún apetito superfluo, límpiame para que pueda verte. Con respecto a la salud corporal, mientras no me conste qué utilidad puedo recabar de ella para mí o para bien de los amigos, a quienes amo, todo lo dejo en tus manos, Padre sapientísimo y óptimo, y rogaré por esta necesidad, según oportunamente me indicares. Sólo ahora imploro tu nobilísima clemencia para que me conviertas plenamente a ti y destierres todas las repugnancias que a ello se opongan, y en el tiempo que lleve la carga de este cuerpo, haz que sea puro, magnánimo, justo y prudente, perfecto amante y conocedor de tu sabiduría y digno de la habitación y habitador de tu beatísimo reino. Amén, amén [a].

CAPÍTULO II

Qué se ha de amar

7. *A.*—He rogado a Dios.
R.—¿Qué quieres, pues, saber?
A.—Todo cuanto he pedido.

quod nemo recte quaesivit et minime invenit. Omnis autem recte quaesivit quem tu recte quaerere fecisti. Fac me, Pater, quaerere te: vindica me ab errore. Quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat. Si nihil aliud desidero quam te, inveniam te iam, quaeso, Pater. Si autem est in me superflui alicuius appetitio, tu ipse me munda et fac idoneum ad videndum te. Ceterum de salute huius mortalis corporis mei, quamdiu nescio quid mihi ex eo utile sit, vel eis quos diligo, tibi illud committo, Pater sapientissime atque optime, et pro eo quod ad tempus admonueris deprecabor. Tantum oro excellentissimam clementiam tuam ut me penitus ad te convertas, nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te; iubeasque me, dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum, prudentemque esse, perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae, et dignum habitatione, atque habitatorem beatissimi regni tui: Amen, amen.

CAPUT II

Quid amandum

7. *A.*—Ecce oravi Deum.
R.—Quid ergo scire vis?
A.—Haec ipsa omnia quae oravi.

[a] Véanse las notas 1, 2, 3, 4, 5: *Soliloquio interior. La plegaria inicial. Admonitio. La conversión. La purificación.*

R.—Resúmelo brevemente.

A.—Quiero conocer a Dios y al alma.

R.—¿Nada más?

A.—Nada más.

R.—Empieza, pues, a investigar. Pero dime antes a qué grado de conocimiento quieres llegar hasta decir: basta ya.

A.—No sé cómo debe manifestárseme Dios hasta decir: ya es suficiente, porque no creo que conozca ninguna cosa como deseo conocerlo a El.

R.—Entonces, ¿qué hacemos? ¿No crees que primero debe determinarse el grado del saber divino a que aspiras, para que una vez logrado cese tu investigación?

A.—Así opino; pero no veo el modo de conseguir esto. ¿Acaso conozco algo semejante a Dios para poder decir: como conozco esto, así quiero conocer a Dios?

R.—Si todavía ni conoces a Dios, ¿cómo sabes que no conoces nada semejante a El?

A.—Porque si conociera algo semejante, lo amaría sin duda ninguna; y ahora sólo amo a Dios y al alma, dos cosas que ignoro.

R.—Entonces, ¿no amas a tus amigos?

A.—Amando al alma, ¿cómo no voy a amarlos?

R.—¿Luego por esa razón, también amarás a los insectos?

A.—He dicho que amo a las almas, no a los animales.

R.—O tus amigos no son hombres o tú no los amas, pues todo hombre es animal, y tú dices que no amas a los animales.

R.—Breviter ea collige.

A.—Deum et animam scire cupio.

R.—Nihilne plus?

A.—Nihil omnino.

R.—Ergo incipe quaerere. Sed prius explica quomodo tibi si demonstretur Deus, possis dicere, sat est.

A.—Nescio quomodo mihi demonstrari debeat ut dicam sat est: non enim credo me scire aliquid sic, quomodo scire Deum desidero.

R.—Quid ergo agimus? Nonne censes prius tibi esse sciendum quomodo tibi Deum scire satis sit, quo cum perveneris, non amplius quaeras?

A.—Censeo quidem: sed quo pacto fieri possit non video. Quid enim Dei simile unquam intellexi, ut possim dicere, quomodo hoc intelligo sic volo intelligere Deum?

R.—Qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile?

A.—Quia si aliquid Dei simile scirem, sine dubio id amarem: nunc autem nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio.

R.—Non igitur amas amicos tuos?

A.—Quo pacto eos possum amans animam non amare?

R.—Hoc modo ergo et pulices et cimices amas?

A.—Animam me amare dixi, non animalia.

R.—Aut homines non sunt amici tui, aut eos non amas: omnis enim homo est animal, et animalia te non amare dixisti.

A.—Hombres son y no los amo por ser animales, sino por ser hombres, esto es, porque tienen almas racionales, que yo aprecio hasta en los ladrones. Porque puedo amar la razón en cada uno, aun cuando aborrezca justamente al que usa mal de lo que amo en ellos. Así, pues, tanto más amo a mis amigos cuanto mejor usan del alma racional, o ciertamente, cuanto mejor desean usar de ella [a].

CAPÍTULO III

Conocimiento de Dios

8. *R.*—Está bien; con todo, si alguien te dijese: Te daré a conocer a Dios como conoces a Alipio, ¿no se lo agradecerías, diciendo: Me contento con eso?

A.—Se lo agradecería, pero no me daría por satisfecho.

R.—¿Por qué?

A.—Porque a Dios no conozco como a Alipio, ni estoy satisfecho de mi conocimiento de éste.

R.—Mira, pues, bien si no será una insolencia querer conocer a Dios bastante, cuando no conoces a Alipio.

A.—No vale el argumento; pues en comparación de los astros, ¿qué cosa hay más vil que mi cena? Y con todo, no sé lo que cenaré mañana y sí la fase lunar en que estaremos.

A.—Et homines sunt, et eos amo, non eo quod animalia, sed eo quod homines sunt, id est, ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus. Licet enim mihi in quovis amare rationem, cum illum iure oderim qui male utitur eo quod amo. Itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, vel certe quantum desiderant ea bene uti.

CAPUT III

Cognitio Dei

8. *R.*—Accipio istud: sed tamen, si quis tibi diceret: faciam te sic Deum nosse quomodo nosti Alypium, nonne gratias ageres, et diceres, satis est?

A.—Agerem quidem gratias, sed satis esse non dicerem.

R.—Cur quaeso?

A.—Quia Deum ne sic quidem novi quomodo Alypium, et tamen Alypium non satis novi.

R.—Vide ergo ne impudenter velis satis Deum nosse qui Alypium non satis nosti.

A.—Non sequitur. Nam, in comparatione siderum, quid est mea coena vilius? Et tamen cras quid sim coenaturus ignoro; quo autem signo luna futura sit non impudenter me scire profiteor.

[a] Véase la nota 6: *El conocimiento de Dios y del alma.*

R.—¿Te satisfarías, pues, con conocer a Dios como conoces el signo del curso lunar de mañana?

A.—No es bastante, porque eso pertenece a la esfera de la percepción sensible, y no sé si Dios o alguna cosa natural oculta cambiará el orden y curso lunar; y si esto acaece, se derriba en tierra toda mi previsión.

R.—¿Y crees que eso sea posible?

A.—No, pero ahora busco el saber, no la fe. Y lo que sabemos decimos bien que lo creemos; mas no todo lo que creemos lo sabemos.

R.—¿Rechazas, pues, en este punto el testimonio de los sentidos?

A.—Totalmente.

R.—Pues a aquel amigo tuyo, todavía incógnito para ti, según afirmas, ¿cómo quieres conocerlo: con los sentidos o con el entendimiento?

A.—Lo que por los sentidos conozco de él—si por ellos se puede conocer algo—es de poco precio y me basta; mas aquella parte por la que le amo, esto es, el alma, quiero alcanzarla con el entendimiento.

R.—¿Puede conocerse de otra manera?

A.—No.

R.—¿Y te atreves a decir que te es desconocido un amigo tan afectuoso y familiar?

A.—¿Por qué no? Estimo como ley justísima de la amistad

R.—Ergo vel ita Deum nosse tibi satis est, ut nosti quo cras signo luna cursura sit?

A.—Non est satis: nam hoc sensibus approbo. Ignoro autem utrum vel Deus, vel aliqua naturae occulta causa subito lunae ordinem cursumque commutet. Quod si acciderit, totum illud quod praesumpseram falsum erit.

R.—Et credis hoc fieri posse?

A.—Non credo. Sed ego quid sciam quaero, non quid credam. Omne autem quod scimus, recte fortasse etiam credere dicimur; at non omne quod credimus etiam scire.

R.—Respuis igitur in hac causa omne testimonium sensuum?

A.—Prorsus respuo.

R.—Quid illum familiarem tuum, quem te adhuc ignorare dixisti, sensu vis nosse an intellectu?

A.—Sensu quidem quod in eo novi, si tamen sensu aliquid noscitur, et vile est, et satis est. Illam vero partem qua mihi amicus est, id est, ipsum animum intellectu assequi cupio.

R.—Potestne aliter nosci?

A.—Nullo modo.

R.—Amicum igitur tuum et vehementer familiarem audes tibi dicere esse ignotum?

A.—Quidne audeam? Illam enim legem amicitiae iustissimam esse

la que prescribe amar al amigo como a sí mismo. Y como yo tampoco me conozco a mí mismo, no es ninguna injuria decir que me es desconocido un amigo, sobre todo cuando ni él mismo se conoce, según creo.

R.—Si, pues, lo que quieres indagar ahora es de naturaleza intelectual, cuando te reproché como una presunción el desear conocer a Dios sin conocer a Alipio, no venía a propósito aquello de la cena y de la luna como ejemplo, por ser cosas pertenecientes al dominio de los sentidos, según dices.

CAPÍTULO IV

La verdadera ciencia

9. *R.*—Pero dejemos esto a un lado; ahora respóndeme a esto: Suponiendo que sea verdad lo que de Dios han dicho Platón y Plotino, ¿te bastaría su ciencia divina?

A.—No por ser verdaderas las cosas que ellos dijeron de Dios se concluye que las poseyeran con ciencia. Pues muchos copiosamente hablan de lo que no saben, como yo mismo las cosas que expresé en la plegaria las he formulado como un deseo, el cual sería irracional si tuviera ciencia de todo aquello; pero ¿acaso por eso no debí expresarlo? Saqué a la luz tantos conceptos sin comprenderlos, recogidos de aquí y allá, depositados en la memoria y armonizándolos con la fe, según me era posible; pero el saber es otra cosa.

arbitror, qua praescribitur, ut sicut non minus ita nec plus quisque amicum quam seipsum diligat. Itaque cum memetipsum ignorem, qua potest a me affici contumelia, quem mihi esse dixero ignotum, cum praesertim (ut credo) ne ipse quidem se noverit?

R.—Si ergo ista quae scire vis ex eo sunt genere quae intellectus assequitur, cum dicerem impudenter te velle Deum scire, cum Alypium nescias, non debuisti mihi coenam tuam et lunam proferre pro simili, si haec, ut dixisti, ad sensum pertinent.

CAPUT IV

Certa scientia quae

9. *R.*—Sed quid ad nos? Nunc illud responde: Si ea quae de Deo dixerunt Plato et Plotinus vera sunt, satisne tibi est ita Deum scire, ut illi sciebant?

A.—Non continuo, si ea quae dixerunt vera sunt, etiam sciisse illos ea necesse est. Nam multi copiose dicunt quae nesciunt, ut ego ipse omnia quae oravi, me dixi scire cupere, quod non cuperem si iam scirem: num igitur eo minus illa dicere potui? Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandavi, et quibus accommodavi quantum potui fidem: scire autem aliud est.

R.—Dime, pues, ¿sabes en geometría lo que es una línea?

A.—Ciertamente lo sé.

R.—¿No temes a los académicos en esta persuasión?

A.—No del todo. Porque ellos no quieren que yerre el sabio, y yo no pertenezco a esta categoría. No temo, pues, confesar la ciencia de las cosas que conozco. Pero si, como deseo, después llego a la sabiduría, haré lo que ella me aconsejare.

R.—Nada rechazo; mas para continuar nuestra indagación, como conoces la línea, ¿sabes lo que es la figura redonda que se llama esfera?

A.—Lo sé.

R.—¿Conoces igualmente la línea y la esfera, o una cosa más que otra?

A.—Igualmente las dos, pues en ninguna me engaño.

R.—¿Y ambas las has percibido con los sentidos o con la inteligencia?

A.—Los sentidos en este punto me han servido como nave. Pues cuando me llevaron al punto que me dirigía, allí los dejé; y ya, como asentado en tierra firme, cuando comencé a pensar en estas cosas, me vacilaron por largo tiempo los pies. Por lo cual, antes creo se pueda navegar por tierra que alcanzar la ciencia geométrica con los sentidos, aunque a los principiantes les prestan alguna ayuda.

R.—¿No dudas, pues, tú llamar ciencia al conocimiento que tienes de estas cosas?

R.—Dic, quaeso, scisne saltem in geometrica disciplina quid sit linea?

A.—Istud plane scio.

R.—Nec in ista professione vereris Academicos?

A.—Non omnino. Illi enim sapientem errare noluerunt: ego autem sapiens non sum. Itaque adhuc non vereor earum rerum quas novi scientiam profiteri. Quod si, ut cupio, pervenero ad sapientiam, faciam quod illa monuerit.

R.—Nihil renuo; sed, ut quaerere coeperam, ita ut lineam nosti, nosti etiam pilam quam sphaeram nominant?

A.—Novi.

R.—Aeque utrumque nosti, an aliud alio magis aut minus?

A.—Aeque prorsus. Nam in utroque nihil fallor.

R.—Quid haec, sensibusne percepisti, an intellectu?

A.—Imo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervenerint, ubi eos dimisi, et iam velut in solo positus, coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt. Quare citius mihi videtur in terra posse navigari quam geometricam sensibus percipi, quamvis primo discentes aliquantum adiuvare videantur.

R.—Ergo istarum rerum disciplinam, si qua tibi est, non dubitas vocari scientiam?

A.—No, con tal que me lo permitan los estoicos, según los cuales sólo el sabio posee la ciencia. Tengo la percepción de estas cosas, que se compaginan con la estulticia; pero tampoco temo a los estoicos, y afirmo que tengo ciencia de las verdades sobre las cuales me has interrogado. Sigue, pues, adelante y veamos adónde me llevas.

R.—No te apresures, pues tenemos tiempo. Procede con cautela para no hacer concesiones temerarias. Quisiera verte gozar de la posesión de algunas verdades ciertas sin temor a yerro, y como si fuera poca ganancia, ¿me espoleas a acelerar la marcha?

A.—Haga Dios lo que pides y, según tu prudencia, corrígeme acremente si otra vez incurro en semejantes faltas.

10. *R.*—¿Es evidente para ti que la línea longitudinalmente no puede dividirse en dos?

A.—No ha lugar a duda.

R.—¿Y se puede cortar en sentido transversal?

A.—Mil intersecciones se pueden hacer en ella.

R.—¿No es también evidente que del centro de la esfera no se pueden trazar ni dos círculos iguales?

A.—La misma evidencia tengo de esa verdad.

R.—Y la línea y la esfera, ¿son cosas idénticas o diversas?

A.—Muy diversas.

R.—Si, pues, igualmente conoces ambas cosas y tanto difieren entre sí, según afirmas, luego hay una ciencia indiferente de cosas diferentes.

A.—Non, si Stoici sinant, qui scientiam tribuunt nulli nisi sapienti. Perceptionem sane istorum me habere non nego, quam etiam stultitiae concedunt. Sed nec istos quidquam pertimesco. Prorsus haec quae interrogasti scientia teneo. Perge modo, videam quorsum ista quaeris.

R.—Ne propera, otiosi sumus. Intentus tantum accipe, ne quid temere concedas. Gaudentem te studeo reddere de rebus quibus nullum casum pertimescas; et, quasi parvum negotium sit, praecipitare iubes.

A.—Ita Deus faxit ut dicis. Itaque arbitrio tuo rogato, et obiurgato gravius si quidquam tale posthac.

10. *R.*—Ergo lineam in duas lineas per longum scindi manifestum tibi est nullo modo posse?

A.—Manifestum.

R.—Quid transversim?

A.—Quid, nisi infinite secari posse?

R.—Quid sphaeram ex una qualibet parte a medio, ne duos quidem pares circulos habere posse pariter lucet?

A.—Pariter omnino.

R.—Quid linea et sphaera, unumne aliquid tibi videntur esse, an quidquam inter se differunt?

A.—Quis non videat differre plurimum?

R.—At, si aeque illud atque hoc nosti, et tamen inter se, ut fateris, plurimum differunt, est ergo differentium rerum scientia indifferens.

A.—¿Quién lo niega?

R.—Tú lo has negado poco ha; pues preguntándote cómo quieres conocer a Dios hasta decir basta, me respondiste que no podías explicarlo, por no conocer ninguna cosa con que se midiera el conocimiento de Dios, pues nada semejante a El te ofrecía la ciencia. Ahora bien: ¿la línea y la esfera son semejantes?

A.—¿Quién dice eso?

R.—Pues yo no te he preguntado si conoces algo parecido a Dios, sino si conoces algo con una ciencia tan perfecta como la que quisieras tener de Dios. Lo mismo conoces la línea que la esfera, siendo cosas diferentes entre sí. Dime, pues, si te bastará conocer a Dios como conoces una esfera geométrica, esto es, con un conocimiento cierto y seguro [a].

CAPÍTULO V

CÓMO UNA MISMA CIENCIA PUEDE ABARCAR COSAS DIVERSAS

11. *A.*—Por mucho que me apremies y convenzas, no me atrevo a decir que deseo conocer a Dios como estas verdades. Porque no sólo ellas, sino la misma ciencia, me parecen diferentes. Primero, porque ni la línea ni la esfera difieren tanto entre sí que no sean abarcadas ambas por una misma disciplina. En cambio, ningún geómetra blasona de enseñar a Dios. Además, si

A.—Quis enim negavit?

R.—Tu paulo ante. Nam cum te rogassem quomodo velis Deum nosse, ut possis dicere satis est, respondisti te ideo nequire hoc explicare quia nihil haberes perceptum similiter atque Deum cupis percipere, nihil enim te scire Deo simile. Quid ergo nunc, linea vel sphaera similes sunt?

A.—Quis hoc dixerit?

R.—Sed ego quaesiveram, non quid tale scires, sed quid scires sic quomodo Deum scire desideras. Sic enim nosti lineam ut nosti sphaeram, cum se non sic habeat linea ut se habet sphaera. Quamobrem responde utrum tibi satis sit sic Deum nosse ut pilam illam geometricam nosti: hoc est, ita de Deo nihil ut de illa dubitare.

CAPUT V

DISSIMILIUM EADEM AUT PAR SCIENTIA

11. *A.*—Quaeso te, quamvis vehementer urgeas atque convincas, non audeo tamen dicere ita me velle Deum scire ut haec scio. Non solum enim res, sed ipsa etiam scientia mihi videtur esse dissimilis. Primo, quia nec linea et pila tantum inter se differunt, ut tamen eorum cognitionem una disciplina non contineat. Nullus autem geometres Deum

a Véase la nota 7: *La percepción sensible.*

de cosas tan diversas, como son ellas y Dios, fuera idéntica la ciencia, el gozo de su conocimiento se igualaría con el gozo de conocer a Dios. Ahora bien: todo lo menosprecio en comparación de Dios, y a veces creo que, si llegare a conocerle y verle del modo que es posible, se desbandarán de mi mente todas las otras noticias de las cosas, pues ya ahora, por el amor que le tengo, apenas me vienen a la memoria.

R.—Te concedo que con el conocimiento de Dios sentirás un gusto que no te dará el de las cosas, pero eso se debe a la naturaleza de las mismas, no a la diversidad de noticia. ¿O tal vez abrazas con diferente mirada la tierra y la serenidad del cielo, aunque te agrade más la vista de la una que de la otra? Y si no se engañan los ojos, te he preguntado si es igual la certeza de tu visión del cielo y de la tierra, y tu respuesta debe ser afirmativa, aunque no te deleite la tierra como el esplendor y magnificencia del cielo.

A.—Interésame esta analogía y me induce a afirmar que cuanto distan en su esfera el cielo de la tierra, otro tanto aquellas verdades seguras y ciertas de las disciplinas distan de la majestad inteligible de Dios.

se docere professus est. Deinde, si Dei et istarum rerum scientia par esset, tantum gauderem quod ista novi, quantum me, Deo cognito, gavisurum esse praesumo. Nunc autem permultum haec in illius comparatione contemno, ut nonnumquam videatur mihi, si illum intellexero, et modo illo quo videri potest videro, haec omnia de mea notitia esse peritura. Siquidem nunc, prae illius amore, iam vix mihi veniunt in mentem.

R.—Esto plus te ac multo plus quam de istis, Deo cognito, gavisurum, rerum tamen, non intellectus dissimilitudine: nisi forte alio visu terram, alio serenum caelum intueris, cum tamen multo plus illius quam huius adspectus te permulceat. Oculi tamen, si non falluntur, credo te interrogatum utrum tibi tam certum sit terram te videre quam caelum, tam tibi certum esse respondere debere, quamvis non tam terrae quam caeli pulchritudine atque splendore laeteris.

A.—Movet me, fateor, haec similitudo, adducorque ut assentiar quantum in suo genere a caelo terram, tantum ab intelligibili Dei maiestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre.

CAPÍTULO VI

LOS OJOS DEL ALMA CON QUE SE PERCIBE A DIOS

12. *R.*—Es razonable tu interés. Pues te promete la razón, que habla contigo, mostrarte a Dios como se muestra el sol a los ojos. Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas de las ciencias aseméjanse a los objetos, ilustrados por el sol para que puedan ser vistos, como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz. Y yo, la razón, soy para la mente como el rayo de la mirada para los ojos. No es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver. El ojo del alma es la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles. Y esto principalmente se consigue con la fe; porque nadie se esforzará por conseguir la sanidad de los ojos si no la cree indispensable para ver lo que no puede mostrársele por hallarse inquinada y débil. Y si cree que realmente, sanando de su enfermedad, alcanzará la visión, pero le falta la esperanza de lograr la salud, ¿no es verdad que rechazará todo remedio, resistiéndose a los mandatos del médico?

A.—Así es ciertamente, sobre todo porque tales preceptos son difíciles para los enfermos.

R.—Ha de añadirse, pues, la esperanza a la fe.

CAPUT VI

SENSUS ANIMAE IN QUIBUS PERCIPIT DEUM

12. *R.*—Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem, quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere: aut item hoc est adspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat, quibus iam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat. Oculus animae mens est, ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo. Quod enim adhuc ei demonstrari non potest vitiis inquinatae atque aegrotanti, quia videre nequit nisi sana, si non credat aliter se non esse visuram, non dat operam suae sanitati. Sed quid si credat quidem ita se rem habere ut dicitur, atque ita se, si videre potuerit, esse visuram, sanari se tamen posse desperet, nonne se prorsus abiicit atque contemnit, nec praeceptis medici obtemperat?

A.—Omnino ita est, praesertim quia ea praecepta necesse est ut morbus dura sentiat.

R.—Ergo fidei spes adiicienda est.

A.—Sigo la misma opinión.

R.—Y si admitiere todo eso, animándole la esperanza de poderse curar, pero no desea la luz prometida y anda contenta en sus tinieblas, que con la costumbre se le han hecho agradables, ¿no es verdad que aborrecerá al médico?

A.—Ciertamente.

R.—Se requiere, pues, la tercera cosa, que es la caridad.

A.—Nada es tan necesario.

R.—Luego sin las tres cosas, ninguna alma puede sanarse y habilitarse para ver, es decir, entender a Dios.

13. Cuando, pues, ya tuviera sanos los ojos, ¿qué le resta?

A.—Mirar.

R.—La razón es la mirada del alma; pero como no todo el que mira ve, la mirada buena y perfecta, seguida de la visión, se llama virtud, que es la recta y perfecta razón. Con todo, la misma mirada de los ojos ya sanos no puede volverse a la luz, si no permanecen las tres virtudes: la fe, haciéndole creer que en el objeto de su visión está la vida feliz; la esperanza, confiando en que lo verá, si mira bien; la caridad, queriendo contemplarlo y gozar de él. A la mirada sigue la visión misma de Dios, que es el fin de la mirada no porque ésta cese ya, sino porque Dios, que es el único objeto a cuya posesión aspira, y tal es la verdadera y perfecta virtud, la razón que llega a su fin, premiada con la vida feliz. Y la visión es un acto intelectual que se verifica en el

A.—Ita credo.

R.—Quid si et credat ita se habere omnia, et se speret posse sanari; ipsam tamen lucem quae promittitur, non amet, non desideret, suisque tenebris, quae iam consuetudine iucundae sunt, se arbitretur debere interim esse contentam, nonne medicum illum nihilominus respuit?

A.—Prorsus ita est.

R.—Ergo tertia charitas necessaria est.

A.—Nihil omnino tam necessarium.

R.—Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre, id est, intelligere.

13. Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat?

A.—Ut adspiciat.

R.—Adspectus animae ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui adspicit videat, adspectus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse adspectus, quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant, fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus adspectus est, ut visa faciat beatum: spes, qua, cum bene adspexerit, se visurum esse praesumat: charitas, qua videre perfruique desideret. Iam adspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis adspectus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus est ille

alma como resultado de la unión del entendimiento y del objeto conocido, lo mismo que para la visión ocular concurren el sentido y el objeto visible, y ninguno de ellos se puede eliminar, so pena de anularla [a].

CAPÍTULO VII

Hasta cuándo son necesarias la fe, esperanza y caridad

14. Indaguemos también si las tres cosas le serán necesarias al alma una vez lograda la visión o intelección de Dios. La fe, ¿cómo puede serle necesaria, pues lo ve? Ni la esperanza, cuando ya posee. En cambio, la caridad, lejos de perecer, está robustecida grandemente. Pues contemplando aquella hermosura soberana y verdadera le crecerá el amor, y si no fijare sus ojos con poderosa fuerza, sin retirarlos de allí para mirar a otra parte, no podrá permanecer en aquella dichosísima contemplación. Pero mientras el alma habite en este cuerpo mortal, aun viendo o entendiendo perfectamente a Dios, con todo, porque también los sentidos se emplean en sus operaciones, si bien no le seduzcan, aunque sí le hagan vacilar, puede llamarse todavía fe la que se resiste a sus halagos y se adhiere al sumo Bien.

Asimismo, en esta vida, aun siendo el alma bienaventurada con el conocimiento de Dios, no obstante padece muchas molestias y espera que todas se acabarán con la muerte. Luego también

qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest.

CAPUT VII

Fides, spes, charitas quousque necessariae

14. Ergo cum animae Deum videre, hoc est, Deum intelligere contigerit, videamus utrum adhuc ei tria illa sint necessaria. Fides quare sit necessaria, quum iam videat? Spes nihilominus quia iam tenet. Charitati vero non solum nihil detrahetur, sed addetur etiam plurimum. Nam et illam singularem veramque pulchritudinem cum viderit plus amabit: et nisi ingenti amore oculum infixerit nec ab adspiciendo uspiam declinaverit, manere in illa beatissima visione non poterit. Sed dum in hoc corpore est anima, etiam si plenissime videat, hoc est, intelligat Deum, tamen, quia etiam corporis sensus utuntur opere proprio, si nihil quidem valent ad fallendum, non tamen nihil ad non ambigendum, potest adhuc dici fides ea qua his resistitur, et illud potius verum esse creditur. Item quia in ista vita, quamquam Deo intellecto, anima iam beata sit, tamen quia multas molestias corporis sustinet, sperandum est ei post mortem omnia ista incommoda non futura. Ergo nec spes,

a Véanse las notas 8 y 9: *El optimismo agustiniano y examen de conciencia.*

la esperanza acompaña al alma mientras peregrina por este mundo. Y cuando después de la vida presente toda se recogiera en Dios, quedará la caridad con que se permanece allí. Pues no puede llamarse fe aquella adhesión a la verdad, libre ya de todo peligro de error, ni se ha de esperar algo, donde todo se posee. Luego tres condiciones son necesarias al alma: que esté sana, que mire, que vea. Las otras tres, fe, esperanza y caridad, son indispensables para lo primero y segundo. Para conocer a Dios en esta vida, igualmente las tres son necesarias; y en la otra vida sólo subsiste la caridad.

CAPÍTULO VIII

CONDICIONES PARA CONOCER A DIOS

15. Y ahora, según nos permite el tiempo, recibe sobre Dios alguna enseñanza derivada de aquella analogía de las cosas sensibles. Inteligible es Dios, y al mismo orden inteligible pertenecen aquellas verdades o teoremas de las artes; con todo difieren mucho entre sí. Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquélla no puede verse si no está iluminada por ésta. Luego tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna hesitación retenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de conside-

dum in hac est vita, animam deserit. Sed, cum post hanc vitam tota se in Deum collegerit, charitas restat qua ibi teneatur. Nam neque dicenda est fidem habere quod illa sint vera, quando nulla falsorum interpellatione sollicitatur, neque quidquam sperandum ei restat, cum totum secura possideat. Tria igitur ad animam pertinent: ut sana sit, ut adspiciat, ut videat. Alia vero tria, fides, spes et charitas, primo illorum trium et secundo semper sunt necessaria: tertio vero in hac vita omnia, post hanc vitam sola charitas.

CAPUT VIII

QUAE AD COGNOSCENDUM DEUM NECESSARIA

15. Nunc accipe, quantum praesens tempus exposcit, ex illa similitudine sensibilium etiam de Deo aliquid nunc me docente. Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux, sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere: quod

rar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento, que hace inteligibles las demás cosas. Atrévome, pues, a llevarte a la noticia de las dos cosas: de Dios y del alma, pero antes respóndeme qué te parece de lo dicho. ¿Lo consideras como probable o como cierto?

A.—Como probable; pero confieso que me he erguido a una esperanza mayor, pues fuera de aquellas proposiciones relativas a la línea y la esfera, nada me has dicho, a que yo me atreva dar el nombre de ciencia.

R.—No te admires, porque hasta ahora no te he ofrecido ninguna cosa que exija tal linaje de percepción [a].

CAPÍTULO IX

El amor propio

16. Pero ¿por qué nos detenemos? Emprendamos la marcha y primero veamos si estamos sanos.

A.—A ti te pertenece examinar, si puedes echar alguna mirada sobre ti o sobre mí. Yo iré respondiendo a tus preguntas lo que pienso.

R.—¿Amas alguna cosa fuera del conocimiento de tu alma y Dios?

A.—Podría responderte negativamente, según mi íntimo sentimiento actual; pero me parece más prudente decir que no sé.

est, quod fulget, quod illuminat; ita et in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi. Haec duo, id est, te ipsum et Deum ut intelligas, docere te audeo. Sed responde quomodo haec acceperis, ut probabilia, an ut vera?

A.—Plane ut probabilia, et in spem, quod fatendum est, maiorem surrexi: nam praeter illa duo de linea et pila nihil abs te dictum est quod me scire audeam dicere.

R.—Non est mirandum, non enim quidquam est adhuc ita expositum, ut abs te sit flagitanda perceptio.

CAPUT IX

Amor nostri

16. Sed quid moramur? Aggredienda est via. Videamus tamen, quod praecedit omnia, utrum sani simus.

A.—Hoc tu videris, si vel in te, vel in me aliquantum adspicere potes. Ego quaerenti si quid sentio respondebo.

R.—Amasne aliquid praeter tui Deique scientiam?

A.—Possem respondere, nihil me amare amplius, pro eo sensu qui mihi nunc est, sed tutius respondeo nescire me. Nam saepe mihi usu

a Véase la nota 10: *El Sol del Espíritu.*

Pues por repetida experiencia sé que cosas que tenía por indiferentes, cuando me han venido a la memoria, me impresionaron mucho más de lo que presumía; y otras que representadas por la imaginación no me hacían mella, en la realidad me han perturbado más de lo que esperaba. En el estado actual, a mi parecer, sólo me turbarían tres cosas: el miedo a la pérdida de los amigos, el dolor y la muerte.

R.—Amas, pues, la vida en compañía de tus queridísimos amigos, y la buena salud, y la vida temporal del cuerpo, pues de lo contrario no temerías perderlas.

A.—Confieso que es así.

R.—Luego ahora el no hallarse presentes todos tus amigos ni ser satisfactoria tu salud causan turbación a tu alma; ¿no hay lógica en lo que digo?

A.—Discurres bien; no lo puedo negar.

R.—Y si de improviso experimentases una mejoría corporal y vieses aquí a todos los amigos disfrutando de libre reposo, ¿no te holgarías soltando la rienda al alborozo?

A.—¿Por qué negarlo? Sobre todo si, según dices, todo viene de improviso, ¿cómo podría yo contenerme ni disimular mi alegría?

R.—Eres, pues, víctima de todas las pasiones y perturbaciones del alma. ¿No será, pues, una temeridad mirar con tales ojos al sol?

venit, ut cum alia nulla re me crederem commoveri, veniret tamen aliquid in mentem, quod me multo aliter atque praesumpseram pungeret. Item saepe, quamvis in cogitationem res aliqua incidens non me pervellerit, re vera tamen veniens perturbavit plus quam putabam: sed modo videor mihi tribus tantum rebus posse commoveri: metu amissionis eorum quos diligo, metu doloris, metu mortis.

R.—Amas ergo et vitam tecum carissimorum tuorum, et bonam valetudinem tuam, et vitam tuam ipsam in hoc corpore; neque enim aliter amissionem horum metueres.

A.—Fateor ita est.

R.—Modo ergo quod non omnes tecum sunt amici tui, et quod tua valetudo minus integra est, facit animo nonnullam aegritudinem, nam et id esse consequens video.

A.—Recte vides, negare non possum.

R.—Quid si te repente sano esse corpore sentias et probes, tecumque omnes quos diligis concorditer, liberali otio frui videas, nonne aliquantum tibi etiam laetitia gestiendum est?

A.—Vere aliquantum; imo, si haec praesertim ut dicis repente provenerint, quando me capiam, quando id genus gaudii vel dissimulare permittar?

R.—Omnibus igitur adhuc morbis animi et perturbationibus agitaris. Quaenam ergo talium oculorum impudentia est velle illum solem videre?

A.—Me arguyes como si no reconociera ningún progreso en el estado de mi salud ni supiera cuánta pestilencia se ha extirpado de mí y cuánta queda todavía. Permíteme hacer esta concesión.

CAPÍTULO X

El amor de las cosas corporales y externas

17. *R.*—¿No has notado cómo aun los ojos sanos del cuerpo se ofuscan y retroceden con el reverbero del sol para buscar el alivio de la obscuridad? Tú pones los ojos en lo que has adelantado, mas no piensas en lo que deseas ver. Pero examinemos los progresos que piensas haber realizado. ¿No deseas poseer algunas riquezas?

A.—No data de ahora mi renuncia a ellas. Ya tengo treinta y tres años, y hace unos catorce dejé de desearlas. Caso de ofrecérseme, sólo me serviría de ellas para mi sustento necesario y el uso liberal. Un libro de Cicerón me persuadió fácilmente de que no se ha de poner el corazón en las riquezas, y en caso de tenerlas, han de administrarse con suma cautela y prudencia.

R.—¿Y los honores?

A.—Confieso que ahora he dejado de ambicionarlos, casi en estos días.

R.—¿Y qué me dices de la mujer? ¿No te complacería tener una esposa bella, púdica, virtuosa, instruida o con disposiciones

A.—Ita conclusisti quasi prorsus non sentiam quantum sanitas mea promoverit, aut quid pestium recesserit, quantumque restiterit. Fac me istud concedere.

CAPUT X

Amor rerum corporis et externarum

17. *R.*—Nonne vides hos corporis oculos etiam sanos luce solis istius saepe repercuti et averti, atque ad illa sua obscura confugere? Tu autem quid promoveris cogitas, quid velis videre non cogitas: et tamen tecum hoc ipsum discutiam quid profecisse nos putas. Divitias nullas cupis?

A.—Hoc quidem non nunc primum. Nam cum triginta tres annos agam, quatuordecim fere anni sunt ex quo ista cupere destiti, nec aliud quidquam in his, si quo casu offerrentur, praeter necessarium victum liberalemque usum cogitavi. Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit nullo modo appetendas esse divitias, sed, si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas.

R.—Quid honores?

A.—Fateor, eos modo, ac pene his diebus cupere destiti.

R.—Quid uxor? Nonne te delectat interdum pulchra, pudica, morigera, litterata, vel quae abs te facile possit erudiri, afferens etiam dotis

a lo menos para serlo; y que te trajese al matrimonio una dote, suficiente no para enriquecerte, pues aborreces las riquezas, pero sí para llevar una vida desahogada, inmune de molestias y cargas?

A.—Por muy bien que me la pintes, enjoyándola de mil prendas, nada tan lejos de mi propósito como la vida conyugal, pues siento que nada derriba de su señorío y arruina la fortaleza viril del ánimo tanto como los halagos femeninos y el vínculo carnal con la mujer. Y si al oficio del sabio incumbe la formación de los hijos—cosa que no he averiguado todavía—, y con este fin solamente busca el blando yugo, me parece a mí eso más cosa de admirar que de imitar. Hay más peligro en intentarlo que dicha en lograrlo. Por lo cual, mirando por la libertad de mi espíritu, justa y provechosamente estoy resuelto a no desear, no buscar, no tomar mujer.

R.—No te pregunto por tus decisiones, sino si luchas todavía o has vencido la pasión sensual. Estoy explorando si están sanos tus ojos interiores.

A.—En este punto nada deseo, nada solicito; y desprecio con horror tales cosas. ¿Qué más quieres? Y noto en mí un progreso creciente todos los días, pues cuanto más ardo en deseos de contemplar aquella soberana hermosura incorruptible, tanto más se dispara a ella toda mi afición y deseo.

R.—¿Y te cautiva el gusto de los manjares? ¿O te dan tal vez algún cuidado?

A.—No me inquietan nada aquellos de que no tengo inten-

tantum (quoniam contemnis divitias) quantum eam prorsus nihilo faciat onerosam otio tuo, praesertim si speres certusque sis nihil ex ea te molestiae esse passurum?

A.—Quantumlibet velis eam pingere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decrevi. Nihil esse sentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. Itaque, si ad officium pertinet sapientis (quod nondum comperi) dare operam liberis, quisquis rei huius tantum gratia concumbit, mirandus mihi videri potest, at vero imitandus nullo modo: nam tentare hoc periculosius est quam posse felicius. Quamobrem satis, credo, iuste atque utiliter pro libertate animae meae mihi imperavi non cupere, non quaerere, non ducere uxorem.

R. Non ego nunc quaero quid decreveris, sed utrum adhuc lucteris, an vero iam ipsam libidinem viceris? Agitur enim de sanitate oculorum tuorum.

A.—Prorsus nihil huiusmodi quaero, nihil desidero, etiam cum horrore atque aspernatione talia recordor. Quid vis amplius? Et hoc mihi bonum in dies crescit: nam quanto augetur spes videndae illius qua vehementer aestuo pulchritudinis, tanto ad illam totus amor voluptasque convertitur.

R.—Quid ciborum iucunditas, quantae tibi curae est?

A.—Ea quae statui non edere nihil me commovent. Iis autem quae

ción de privarme. Los que tomo, ciertamente me producen deleite al saborearlos; pero sin ninguna afección de mi parte, se retiran de la mesa después de vistos o gustados. Cuando no los tengo presentes, no se mezcla este apetito ni viene a turbar mis pensamientos. No preguntes, pues, nada de manjares, bebidas, baños y otras cosas pertenecientes al deleite corporal; sólo las deseo en cuanto contribuyen a la salud del cuerpo.

CAPÍTULO XI

EL USO DE LOS BIENES EXTERIORES

18. *R.*—Mucho has progresado; con todo, las aficiones que aun tienes te impiden mucho ver aquella luz. Y ahora aplico un medio fácil para demostrar una de estas dos cosas: o que nada nos resta por refrenar o que nada hemos aprovechado, quedando aún toda la peste interior que creíamos extirpada. Porque te pregunto: Si te persuaden que es imposible consagrarse al estudio de la sabiduría con tus muchos carísimos amigos sin una buena base económica, ¿no desearás las riquezas?

A.—Convengo en ello.

R.—Y si te convencen igualmente que, para comunicar a muchos tu sabiduría, te conviene reforzar tu autoridad con un cargo honroso, y que tus mismos familiares, para moderarse en sus cos-

non amputavi, delectari me praesentibus fateor, ita tamen, ut sine ulla permotione animi, vel visa vel gustata subtrahantur. Cum autem non adsunt prorsus, non audet haec appetitio se inserere ad impedimentum cogitationibus meis: sed omnino, sive de cibo et potu, sive de balneis, ceteraque corporis voluptate nihil interroges. Tantum habere appeto quantum in valetudinis opem conferri potest.

CAPUT XI

EXTERNA COMMODA NON PROPTER SE, SED PROPTER ALIA VERA BONA POSSUNT VERIUS ADMITTI QUAM EXPETI

18. *R.*—Multum profecisti: ea tamen quae restant ad videndam illam lucem, plurimum impediunt. Sed molior aliquid quod mihi videtur facile ostendi: aut nihil edomandum nobis remanere, aut nihil nos omnino profecisse, omniumque illorum, quae resecta credimus, tabem manere. Nam quaero abs te, si tibi persuadeatur aliter cum multis charissimis tuis te in studio sapientiae non posse vivere, nisi ampla res aliqua familiaris necessitates vestras sustinere possit, nonne desiderabis divitias et optabis?

A.—Assentior.

R.—Quid si etiam illud appareat, et multis te persuasurum esse sapientiam, si tibi de honore auctoritas creverit, eosque ipsos familiares

tumbres y dedicarse intensamente a la investigación de la verdad divina, han de ser también honrados, y que todo esto sólo se puede lograr con su honor y dignidad, ¿no ambicionarás estas ventajas, trabajando por lograrlas?

A.—Así es, como dices.

R.—Acerca de la mujer ya no insisto, pues tal vez no hay necesidad de llegar al vínculo matrimonial; con todo, si con el generoso y rico patrimonio de tu mujer pueden sustentarse todos los que en tu compañía viven, dando ella su consentimiento para ese fin de la vida común, y si, además, aporta la nobleza del linaje, tan útil para los honores, según me has concedido, ¿tendrás entonces fuerza para renunciar a estas ventajas?

A.—Pero ¿cuándo puedo yo esperar estas cosas?

19. *R.*—Me replicas como si yo hurgara en tus esperanzas. Y no te pregunto por lo que, siéndote negado, no te seduce, sino que te deleitaría en caso de ofrecérsete, porque una cosa es la infección extirpada, otra la adormecida. A este propósito vale lo de algún sabio que dice: todos los necios son insensatos, como todo cieno es fétido, pero no hiede si no se revuelve. Importa mucho saber si una enfermedad o codicia del espíritu queda marginada por la desesperación o eliminada por la fuerza y pureza de la salud.

A.—Aunque no puedo responderte, nunca me persuadirás según la disposición íntima que ahora tengo de no haber adelantado nada.

tuos non posse cupiditatibus suis modum imponere, seque totos convertere ad quaerendum Deum, nisi et ipsi fuerint honorati, idque nisi per tuos honores dignitatemque fieri non posse, nonne ista etiam desideranda erunt, et ut proveniant, magnopere instandum?

A.—Ita est ut dicis.

R.—Iam de uxore nihil disputo, fortasse enim non potest ut ducatur existere talis necessitas: quamquam si eius amplo patrimonio certum sit sustentari posse omnes, quos tecum in uno loco vivere otiose cupis, ipsa etiam concorditer id sinente, praesertim si generis nobilitate tanta polleat, ut honores illos quos esse necessarios iam dedisti, per eam facile adipisci possis, nescio utrum pertineat ad officium tuum ista contemnere.

A.—Quando ergo istud sperare audeam?

19. *R.*—Ita istud dicis, quasi ego nunc requiram quid speres. Non quaero quid negatum non delectet, sed quid delectet oblatum. Aliud est enim exhausta pestis, aliud consopita. Ad hoc enim valet quod a quibusdam doctis viris dictum est: ita omnes stultos insanos esse, ut male olere omne coenum, quod non semper, sed dum commoves, sentias. Multum interest utrum animi desperatione obruatur cupiditas, an sanitate pellatur.

A.—Quamquam tibi respondere non possum, nunquam tamen mihi persuadebis, ut hac affectione mentis qua nunc me esse sentio, nihil me profecisse arbitrer.

R.—Discurres así porque, aunque pudieras desear esas cosas, no te parecen apetecibles por sí mismas, sino por otros bienes ajenos a ellas.

A.—Eso mismo quería decirte, porque cuando deseé las riquezas, mi corazón se iba tras ellas para ser rico, y los honores, que ahora me dejan indiferente, por no sé qué brillo suyo, me seducían; y en el deseo y atractivo de la mujer busqué siempre el deleite con la buena fama. Sentía entonces verdadera pasión por estas cosas; ahora las menosprecio; con todo, si se me ofrecen como un camino necesario para ir a donde quiero, entonces, más bien que desearse, han de tolerarse.

R.—Muy bien; también yo creo que no debe llamarse codicia el deseo de las cosas que se buscan como medio para lograr otras.

CAPÍTULO XII

Cómo todos los deseos y pasiones deben ordenarse al Sumo Bien

20. Pero te pregunto: ¿por qué quieres que vivan o permanezcan contigo tus amigos, a quienes amas?

A.—Para buscar en amistosa concordia el conocimiento de Dios y del alma. De este modo, los primeros en llegar a la verdad pueden comunicarla sin trabajo a los otros.

R.—¿Y si ellos no quieren dedicarse a estas investigaciones?

R.—Credo propterea tibi hoc videri, quia, quamvis ista optare posses, non tamen propter seipsa, sed propter aliud expetenda viderentur.

A.—Hoc est quod dicere cupiebam: nam quando desideravi divitias, ideo desideravi ut dives essem, honoresque ipsos, quorum cupiditatem modo me perdomuisse respondi, eorum nescio quo nitore delectatus volebam: nihilque aliud in uxore semper adtendi, cum adtendi, nisi quam mihi efficeret cum bona fama voluptatem. Tunc erat istorum in me vera cupiditas, nunc ea omnia prorsus aspernor: sed, si ad illa quae cupio non nisi per haec mihi transitus datur, non amplectenda appeto, sed subeo toleranda.

R.—Optime omnino: nam nec ego ullarum rerum vocandam puto cupiditatem, quae propter aliud requiruntur.

CAPUT XII

Nihil expetendum nisi quatenus conducit ad summum bonum, nihil horrendum nisi quatenus avocat

20. Sed quaero abs te cur eos homines quos diligis vel vivere, vel tecum vivere cupias?

A.—Ut animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus. Ita enim facile cui priori contingit inventio, ceteros eo sine labore perducit.

R.—Quid si nolunt haec illi quaerere?

A.—Les moveré con razones a dedicarse.

R.—Y si no puedes lograr tu deseo, ora porque ellos se creen en posesión de la verdad, ora porque tienen por imposible su hallazgo o andan con otras preocupaciones y cuidados?

A.—Entonces viviré con ellos y ellos conmigo, según podamos.

R.—¿Y si te distraen de la indagación de la verdad con su presencia? Si no logras cambiarlos, ¿no trabajarás y preferirás estar sin ellos que con ellos de esa manera?

A.—Ciertamente.

R.—Luego no quieres su vida y compañía por sí misma, sino como medio de alcanzar con ellos la verdad.

A.—Lo mismo pienso yo.

R.—Y si tuvieras certeza de que tu misma vida es un obstáculo al alcance de la sabiduría, ¿querrías prolongarla?

A.—Antes bien, querría desprenderme de ella.

R.—Y si te convencieran de que tanto abandonando el cuerpo como viviendo con él, se puede llegar al ideal de la sabiduría, ¿procurarías disfrutar de lo que anhelas aquí o en el más allá?

A.—Me tendría sin cuidado, con tal de saber que ningún mal puede sobrevenirme, haciéndome retroceder en el progreso que tengo hecho.

R.—Luego ahora temes la muerte, por que no te venga mayor daño que te impida el conocimiento de Dios.

A.—No sólo temo se me arrebate lo ganado, sino que se me

A.—Persuadebo ut velint.

R.—Quid si non possis, vel quod se invenisse iam, vel quod ista non posse inveniri arbitrantur, vel quod aliarum rerum curis et desiderio praepediuntur?

A.—Habebo eos, et ipsi me, sicut possumus.

R.—Quid si te ab inquirendo etiam impediat eorum praesentia? Nonne laborabis atque optabis, si aliter esse non possunt, non tecum esse potius quam sic esse?

A.—Fateor, ita est ut dicis.

R.—Non igitur eorum vel vitam, vel praesentiam propter seipsam, sed propter inveniendam sapientiam cupis?

A.—Prorsus assentior.

R. Quid ipsam vitam tuam, si tibi certum esset impedimento esse ad comprehendendam sapientiam, velles eam manere?

A.—Omnino eam fugerem.

R.—Quid si docereris, tam te, relicto isto corpore, quam in ipso constitutum, posse ad sapientiam pervenire, curares utrum hic, an in alia vita eo quod diligis fruereris?

A.—Si nihil me peius excepturum intelligerem, quod retroageret ab eo quod progressus sum, non curarem.

R.—Nunc ergo propterea mori times, ne aliquo peiore malo involvaris quo tibi auferatur divina cognitio.

A.—Non solum ne auferatur timeo, si quid forte percepi, sed etiam

cierre el acceso a nuevos hallazgos a que aspiro, si bien creo que nadie me arrebatará lo que yo poseo.

R.—Luego esta misma vida no la deseas por sí misma, sino como un medio para la sabiduría.

A.—Así es.

21. *R.*—Resta ahora examinar el dolor corporal que tal vez te conturbe.

A.—No lo temo, tanto, sino porque me impide la investigación de la verdad. Aun en estos días, acometido de un agudísimo dolor de dientes, sólo podía ocupar el pensamiento en cosas sabidas, impedido para dedicarme a la búsqueda de otras nuevas para las cuales era necesaria toda la atención de ánimo; no obstante eso, opinaba que si el fulgor de aquella Verdad se derramaba en mi mente, o no había de sentir el dolor o había de tolerarlo, teniéndolo por cosa baladí. Pero como ninguno he padecido hasta ahora tan fuerte, pensando en otros más agudos que pueden venir, me arrimo a Cornelio Celso, según el cual el sumo Bien es la sabiduría y el sumo mal el dolor del cuerpo. Y discurre él así: de dos partes estamos compuestos: de alma y cuerpo, y la mejor es el alma, y la más vil el cuerpo; y el sumo Bien es lo mejor de la porción excelente, y el sumo mal lo peor de la porción inferior; y es lo mejor en el ánimo la sabiduría y lo pésimo en el cuerpo el dolor. Conclúyese, pues, evidentemente que el sumo Bien lo constituye la sabiduría y el sumo mal los padecimientos corporales.

ne intercludatur mihi aditus eorum quibus percipiendis inhio, quamvis quod iam teneo mecum mansurum putem.

R.—Non igitur et vitam istam propter seipsam, sed propter sapientiam vis manere.

A.—Sic est.

21. *R.*—Dolor corporis restat, qui te fortasse vi sua commovet.

A.—Et ipsum non ab aliud vehementer formido, nisi quia me impedit a quaerendo. Quamquam enim acerrimo his diebus dentium dolore torquerer [6], non quidem sinebar animo volvere nisi ea quae iam forte didiceram, a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat: tamen mihi videbatur, si se ille mentibus meis veritatis fulgor aperiret, aut me non sensurum fuisse illum dolorem, aut certo pro nihilo toleraturum. Sed quia etsi nihil maius aliquando pertuli, tamen saepe cogitans quanto graviores possint accidere, cogor interdum Cornelio Celso assentiri, qui ait: Summum bonum esse sapientiam: summum autem malum dolorem corporis. Nec eius ratio mihi videtur absurda. Nam quoniam duabus, inquit, partibus compositi sumus, ex animo scilicet et corpore; quarum prior pars est animus melior, deterius corpus est: summum bonum est melioris partis optimum, summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia: est in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis sapere, summum malum dolere, sine ulla (ut opinor) falsitate concluditur.

[6] Vid. *Conf.* IX c.4.

R.—Más tarde volveremos a este punto. Tal vez otra cosa nos persuadirá la misma sabiduría que es nuestro ideal. No obstante, si demuestra esta verdad acerca del soberano Bien y del sumo mal, la abrazaremos sin titubeos [a].

CAPÍTULO XIII

Cómo y por qué grados se escala a la sabiduría. El amor verdadero

22. Indagamos ahora cuál es su amor a la sabiduría, a la que deseas ver sin ningún velo y abrazarla con limpísima mirada tal como se da a sus rarísimos y privilegiadísimos amantes. Si amaras a una mujer hermosa y ella averiguase que tenías puesto el amor en otras cosas, fuera de su persona, con razón se te negaría; ¿y piensas que la castísima hermosura de la sabiduría se te mostrará si no es objeto único de tu afición?

A.—¡Miserable de mí! ¿Por qué, pues, se me priva de su vista, prolongándose el tormento de mi deseo? Ya he demostrado que ningún otro amor me domina, porque lo que no se ama por sí mismo no se ama. Yo amo sólo la sabiduría por sí misma, y las demás cosas deseo poseerlas o temo que me falten sólo por ella: la vida, el reposo, los amigos. ¿Y qué límite puede haber en el amor de aquella Hermosura, por la cual no sólo no envi-

R.—Posterius ista videbimus. Aliud enim fortasse nobis ipsa, ad quam pervenire nitimur, sapientia persuadebit. Si autem hoc esse verum ostenderit, hanc de summo bono et summo malo sententiam sine dubitatione tenebimus.

CAPUT XIII

Quomodo et quibus gradibus perspiciatur sapientia. Amor verus

22. Nunc illud quaerimus qualis sis amator sapientiae quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito velamento, quasi nudam videre ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis. An vero si alicuius pulchrae feminae amore flagrares, iure se tibi non daret, si aliud abs te quidquam praeter se amari comperisset; sapientiae se tibi castissima pulchritudo, nisi solam arseris, demonstrabit?

A.—Quid ergo adhuc suspendor infelix et cruciatu miserabili differor? Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam, cetera vero vel adesse mihi volo, vel deesse timeo propter ipsam, vitam, quietem, amicos. Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis

[a] Véanse las notas 11 y 12: *El ideal religioso de la amistad. Aulo Cornelio Celso.*

dio a los demás, sino deseo multiplicar a sus amadores que conmigo la pretendan, conmigo la busquen, conmigo la posean, conmigo la gocen, siendo para mí tanto más amigos cuanto más común nos sea nuestra amada?

23. *R.*—Tales deben ser los aspirantes a la Sabiduría. A tales busca ella para su casto e inmaculado desposorio. Pero no es único el camino que allí conduce, pues cada cual, según su estado de salud y de fuerza, abraza aquel singular y verdadero bien. Ella es cierta luz inefable e incomprensible de las inteligencias. Nuestra luz ordinaria nos ayude en lo posible a elevarnos a ella. Hay ojos tan sanos y vigorosos que, después de abrirse, pueden mirar de hito en hito sin parpadear la lumbre del sol. Para ellos, la luz es la sanidad, sin que necesiten de magisterio, y sí tan sólo de alguna amonestación. Bástales creer, esperar y amar. Otros, al contrario, se deslumbran con la misma luz que desean contemplar tan ardientemente, y sin conseguir lo que quieren, muchas veces tornan a la sombra con deleite. A éstos, aunque se mejoren, hasta considerarse sanos, es peligroso mostrarles lo que no pueden ver aún. Hay que ejercitarlos antes, hornagueando su amor con provechosa dilación. Primero se les mostrarán objetos opacos, pero bañados con la luz, como un vestido, un muro, algo semejante. Han de pasar después a fijar la vista en cosas que brillan con mayor belleza no por sí mismas, sino con el reverbero solar, como el oro, la plata y cosas similares, cuyo reflejo no dañe a los ojos. Entonces, con modera-

amor, in qua non solum non invideo ceteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhient, mecum teneant, mecumque perfruantur, tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis amata communior?

23. *R.*—Prorsus tales esse amatores sapientiae decet. Tales quaerit illa cuius vere casta est et sine ulla contaminatione coniunctio. Sed non ad eam una via pervenitur. Quippe pro sua quisque sanitate ac firmitate comprehendit illud singulare ac verissimum bonum. Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium. Lux ista vulgaris nos doceat, quantum potest, quomodo se illud habeat. Nam sunt nonnulli oculi tam sani et vegeti, qui se mox ut aperti fuerint, in ipsum solem sine ulla trepidatione convertant. His quodammodo ipsa lux sanitas est, nec doctore indigent, sed sola fortasse admonitione. His credere, sperare, amare satis est. Alii vero ipso quem videre vehementer desiderant fulgore feriuntur, et, eo non viso, saepe in tenebras cum delectatione redeunt. Quibus periculosum est, quamvis iam talibus ut sani recte dici possint, velle ostendere quod adhuc videre non valent. Ergo isti exercendi sunt prius, et eorum amor utiliter differendus atque nutriendus est. Primo enim quaedam illis demonstranda sunt quae non per se lucent, sed per lucem videri possint, ut vestis aut paries aut aliquid horum. Deinde quod non per se quidem, sed tamen per illam lucem pulchrius effulgeat, ut aurum, argentum, et similia, nec tamen ita radiatum ut oculos laedat. Tunc for-

ción, se les podrá mostrar el fuego terreno, y sucesivamente los astros, la luna, el rosicler de la aurora y el cándido resplandor celeste. Habituándose cada cual más pronto o más tarde según su disposición a este orden de cosas en su integridad o parcialmente, podrá ya carearse con el mismo sol sin titubeo y con gran deleite. Así proceden algunos muy buenos maestros con los muy amantes de la sabiduría, capaces ya de ver, pero faltos de agudeza. A la buena disciplina toca ir a ella por grados, pero llegar sin orden es de una inefable dicha. Mas hoy bastante hemos escrito, según creo; hay que mirar también por la salud [a].

CAPÍTULO XIV

CÓMO LA SABIDURÍA CURA LOS OJOS DEL ALMA Y LOS DISPONE A LA VISIÓN

24. *A.*—Y otro día dije: Manifiéstame, si puedes ya, ese orden. ¡Ea!, arrebátame por el camino que quieras, por las cosas que quieras, como quieras. Impérame acciones difíciles, arduas, pero realizables; que por ellas vaya seguro a donde deseo.

R.—Sólo una cosa puedo mandarte; no conozco otra; la fuga radical de las cosas sensibles. Esfuérzate con ahínco, durante esta vida terrena, por no enviscar las alas del espíritu; es necesario que estén íntegras y perfectas para volar de las tinieblas a la luz, la

tasse terrenus iste ignis modeste demonstrandus est, deinde sidera, deinde luna, deinde aurorae fulgor et albescentis caeli nitor. In quibus, seu citius seu tardius, sive per totum ordinem sive quibusdam contemptis, pro sua quisque valetudine assuescens, sine trepidatione et cum magna voluptate solem videbit. Tale aliquid sapientiae studiosissimis, nec acute, iam tamen videntibus, magistri optimi faciunt. Nam ordine quodam ad eam pervenire bonae disciplinae officium est, sine ordine autem vix credibilis felicitatis. Sed hodie satis, ut puto, scripsimus, parcendum est valetudini.

CAPUT XIV

IPSA SAPIENTIA MEDETUR OCULIS UT VIDERI POSSIT

24. *A.*—Et alio die: Da quaeso, inquam, iam si potes illum ordinem. Duc, age qua vis, per quae vis, quomodo vis. Impera quaevis dura, quaelibet ardua, quae tamen in mea potestate sint, per quae me quo desidero perventurum esse non dubitem.

R.—Unum est quod tibi possum praecipere, nihil plus novi. Penitus esse ista sensibilia fugienda, cavendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediantur, quibus integris perfectisque opus est ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus: quae

a Véase la nota 13: *Ascensiones graduales.*

cual no se digna mostrar a los encerrados en esta prisión a no ser tales que, desmoronada ésta, puedan gozar a su aire. Así, pues, cuando fueres tal que nada terreno te atraiga ni deleite, entonces mismo, en aquel momento, créeme, verás lo que deseas.

A.—¡Ah! ¿Cuándo llegará ese momento?, dime. Pues opino que nunca alcanzaré una renuncia tan omnímoda sin ver antes aquello, a cuya luz todo se eclipse.

25. *R.*—Discurriendo de ese modo, lo mismo podría decir el ojo corporal: Dejaré de amar las sombras cuando viere el sol. Como si eso perteneciera al orden que indagamos, y no hay tal. Se complace en las sombras, porque no está sano; únicamente puede encararse con el sol el ojo sano. Y aquí se engaña mucho el alma, creyéndose sana sin estarlo, y por no admitírsela a la contemplación, cree que tiene derecho a lamentarse. Mas aquella divina Hermosura sabe cuándo se ha de mostrar, porque ejerce profesión de médico, y conoce bien quiénes son sanos, aun mejor que los mismos que se ponen en sus manos para curarse. A nosotros nos parece ver la altura de nuestra emersión; pero no nos es dado concebir ni sondear la profundidad de nuestra sumersión y la hondura a que habíamos llegado, y así, en comparación con más graves enfermedades, blasonamos de sanos. ¿Recuerdas la seguridad con que ayer decíamos que ninguna infección nos contagiaba y que sólo amábamos la sabiduría, supeditando lo demás a su logro? ¡Qué sórdido, feo, execrable y horrible te parecía el abrazo conyugal cuando discutíamos acer-

se ne ostendere quidem dignatur in hac cavea inclusis nisi tales fuerint ut ista vel effracta vel dissoluta possint in auras suas evadere. Itaque quando fueris talis ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis quod cupis.

A.—Quando istud erit, oro te? Non enim puto posse mihi haec in summum venire contemptum, nisi videro illud in cuius comparatione ista sordescant.

25. *R.*—Hoc modo posset et iste oculus corporis dicere: tum tenebras non amabo, cum solem videro. Videtur enim quasi et hoc ad ordinem pertinere quod longe est secus. Amat enim tenebras, eo quod sanus non est: solem autem nisi sanus videre non potest. Et in eo saepe fallitur animus, ut sanum se putet et sese iactet; et, quia nondum videt, veluti iure conqueritur. Novit autem illa pulchritudo quando se ostendat. Ipsa enim medici fungitur munere, meliusque intelligit qui sint sani quam iidem ipsi qui sanantur. Nos autem quantum emerserimus videmur nobis videre; quantum autem mersi eramus, et quo progressi fueramus, nec cogitare nec sentire permittimur, et in comparatione gravioris morbi sanos esse nos credimus. Nonne vides quam veluti securi hesterno die pronuntiaveramus nulla iam nos peste detineri; nihilque amare nisi sapientiam: cetera vero non nisi propter istam quaerere aut velle? Quam tibi sordidus, quam foedus, quam exsecrabilis, quam horribilis complexus femineus videbatur, quando inter nos de uxoris cupiditate quaesitum

ca de la servidumbre de la carne! Pero en la vela de la pasada noche, revolviendo los temas del examen anterior, sentiste, contra lo que presumías, cómo te cosquilleaba el apetito de imaginadas caricias femeninas y su amarga suavidad, mucho menos ciertamente de lo acostumbrado, pero también mucho más de lo que habías creído. Y así, aquel secretísimo Médico te ha hecho ver dos cosas: la enfermedad de que te ha librado con sus atenciones y cuánto resta para la curación.

26. *A.*—¡Silencio, por favor, silencio! ¿Por qué me atormentas, por qué ahondas tanto y hurgas en mis males? No resisto el llanto de mis ojos. No más promesas, ni presunción, ni examen acerca de tales cosas. Muy bien dices que el Médico, a cuya visión aspiro, sabrá cuándo estoy sano; cúmplase su voluntad y manifiéstese cuando le plazca; me entrego enteramente a su clemencia y cuidado. Yo tengo para mí de una vez para siempre que a los dispuestos de ese modo no cesará de levantarlos. Basta ya de alardes de mi salud hasta que logre carearme con aquella Hermosura.

R.—Obra como dices, y cesen ya de correr tus lágrimas, y anímate. Copioso llanto has vertido, y eso mismo agrava la enfermedad de tu pecho.

A.—¿Cómo quieres que tengan término mis lloros, cuando no los tiene mi miseria? ¿Me aconsejas mire por la salud física, cuando soy víctima de esta peste? Mas te ruego, si algo puedes sobre mí, que intentes guiarme por algún atajo, aproximándome un poco a aquella luz, ya tolerable, si algo he adelantado, y así no

est! Certe ista nocte vigilantes, cum rursus eadem nobiscum ageremus, sensisti quam te aliter quam praesumpseras imaginatae illae blanditiae et amara suavitas titillaverit; longe quidem, longe minus quam solet, sed item longe aliter quam putaveras: ut sic tibi secretissimus ille medicus utrumque demonstraret: et unde cura eius evaseris, et quid curandum remaneat.

26. *A.*—Tace obsecro, tace. Quid crucias, quid tantum fodis, alteque descendis? Iam flere non duro, iam iam nihil promitto, nihil praesumo; ne me de istis rebus interroges. Certe dicis quod ipse ille quem videre ardeo, noverit quando sim sanus, faciat quod placet: quando placet sese ostendat: iam me totum eius clementiae curaeque committo. Semel de illo credidi quod sic erga se affectos sublevare non cesset. Ego nihil de mea sanitate, nisi cum illam pulchritudinem videro, pronuntiabo.

R.—Prorsus nihil aliud facias. Sed iam cohibe te a lacrymis, et stringe animum. Multum omnino flevisti, et hoc omnino morbus iste pectoris tui graviter accipit.

A.—Modum vis habere lacrymas meas, cum miseriae meae modum non videam: aut valetudinem corporis considerare me iubes, cum ego ipse tabe confectus sim? Sed quaeso te, si quid in me vales, ut me tentes per aliqua compendia ducere ut vel vicinitate nonnulla lucis illius, quam, si quid profeci, tolerare iam possum, pigeat oculos referre ad illas tene-

tornarán los ojos a las tinieblas abandonadas, si pueden llamarse abandonadas, pues todavía halagan mi ceguera [a].

CAPÍTULO XV

Conocimiento del alma y confianza en Dios

27. *R.*—Acabemos, si te place, este primer libro, para emprender en el segundo algún camino conducente a nuestro fin. Pues siendo tal tu estado de ánimo, no se ha de dejar el ejercicio moderado.

A.—No permitiré se acabe este libro si antes no me descubres algo de la proximidad de la luz a que aspiro.

R.—Tu Médico te complace, pues no sé qué vislumbre me invita y presiona para guiarte en tu deseo. Escucha, pues, atento.

A.—Llévame, te ruego; arrebátame adonde quieras.

R.—¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma?

A.—Tal es mi único anhelo.

R.—¿Nada más deseas?

A.—Nada absolutamente.

R.—¿Y no quieres comprender la verdad?

A.—¡Como si pudiera conocer estas cosas sino por ella!

R.—Luego primero es conocer a la que nos guía al conocimiento de lo demás.

bras quas reliqui, si tamen relictae dicendae sunt, quae caecitati meae adhuc blandiri audent.

CAPUT XV

Anima quomodo cognoscitur. Fiducia in Deum

27. *R.*—Concludamus, si placet, hoc primum volumen, ut iam in secundo aliquam, quae commoda occurrerit, aggrediamur viam. Non enim huic affectioni tuae a moderata exercitatione cessandum est.

A.—Non sinam omnino concludi hunc libellum nisi mihi modicum quo intentus sim de vicinia lucis aperueris.

R.—Gerit tibi ille medicus morem. Nam nescio quis me quo te ducam fulgor invitat et tangit. Itaque accipe intentus.

A.—Duc, oro te, ac rape quo vis.

R.—Animam te certe dicis et Deum velle cognoscere?

A.—Hoc est totum negotium meum.

R.—Nihilne amplius?

A.—Nihil prorsus.

R.—Quid? Veritatem non vis comprehendere?

A.—Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere.

R.—Ergo prius ipsa cognoscenda est per quam possunt illa cognosci.

[a] Véanse las notas 14 y 15: *La metáfora de las alas del espíritu y de la liga y Sangre del corazón.*

A.—No me opongo a ello.

R.—Veamos, pues, primeramente, si las dos palabras diferentes, lo *verdadero* y la *verdad,* significan dos cosas o una sola.

A.—Parecen ser dos cosas. Porque una cosa es la castidad y otra el casto, y en este sentido se pueden multiplicar los ejemplos. También una cosa es la Verdad y otra lo que se llama verdadero.

R.—¿Y cuál de estas dos te parece más excelente?

A.—Sin duda, la verdad, porque no hace el casto a la castidad, sino la castidad al casto. Igualmente, todo lo verdadero lo es por la verdad.

28. *R.*—Y dime: cuando acaba su vida un hombre casto, ¿piensas que acaba la castidad?

A.—De ningún modo.

R.—Luego tampoco, cuando muere algo verdadero, fenece la verdad.

A.—Pero ¿cómo lo verdadero puede morir? No lo entiendo.

R.—Maravíllome de tu pregunta. ¿No vemos perecer miles de cosas ante nuestros ojos? O tal vez piensas que este árbol es árbol, pero no verdadero, o que no puede morir? Pues aun sin dar crédito a los sentidos y respondiéndome que no sabes si es árbol, no me negarás que, si es árbol, es un árbol verdadero, porque no se juzga eso con los sentidos, sino con la inteligencia. Si es un árbol falso, no es árbol; si es árbol, necesariamente es verdadero árbol.

A.—Estoy de acuerdo.

A.—Nihil abnuo.

R.—Primo itaque illud videamus, cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videatur?

A.—Duae res videntur. Nam, ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum; ita credo aliud esse veritatem, et aliud quod verum dicitur.

R.—Quod horum duorum putas esse praestantius?

A.—Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est.

28. *R.*—Quid cum castus aliquis moritur, censes mori etiam castitatem?

A.—Nullo modo.

R.—Ergo, cum interit aliquid quod verum est, non interit veritas.

A.—Quomodo autem interit aliquid verum? Non enim video.

R.—Miror te istud quaerere: nonne ante oculos nostros milia rerum videmus interire? Nisi forte putas hanc arborem, aut esse arborem, sed veram non esse, aut certe interire non posse. Quamvis enim non credas sensibus, possisque respondere ignorare te prorsus utrum arbor sit, tamen illud non negabis (ut opinor) veram esse arborem, si arbor est. Non enim hoc sensu, sed intelligentia iudicatur. Si enim falsa arbor est, non est arbor: si autem arbor est, vera sit necesse est.

A.—Concedo istud.

R.—¿Y qué respondes a esto? Los árboles, ¿pertenecen al género de cosas que nacen y fenecen?

A.—Tampoco puedo negarlo.

R.—Luego se deduce que cosas verdaderas pueden morir.

A.—No digo lo contrario.

R.—¿Y no crees que, aun feneciendo cosas verdaderas, no fenece la verdad, como con la muerte del casto no muere la castidad?

A.—Todo te lo concedo; pero me intriga saber adónde quieres llevarme por aquí.

R.—Sigue escuchando.

A.—Atento estoy.

29. *R.*—¿Aceptas por verdadero aquel dicho: Todo lo que existe, en alguna parte debe existir?

A.—No hallo nada que oponer a él.

R.—¿Confiesas, pues, que existe la verdad?

A.—Sí.

R.—Luego indaguemos dónde se halla; pero no está en ningún lugar, pues no ocupa espacio lo que no es cuerpo, a no ser que *la verdad sea un cuerpo.*

A.—Rechazo ambas hipótesis.

R.—¿Dónde piensas, pues, que estará? En alguna parte se halla la que sabemos que existe.

A.—¡Ah!, si supiera dónde se halla, no buscaría otra cosa.

R.—¿Puedes saber, a lo menos, dónde no está?

R.—Quid illud alterum, nonne concedis hoc genus rerum esse arborem, quod nascatur et intereat?

A.—Negare non possum.

R.—Concluditur ergo aliquid quod verum est interire.

A.—Non contravenio.

R.—Quid illud? Nonne tibi videtur, intereuntibus rebus veris, veritatem non interire, ut non mori, casto mortuo, castitatem?

A.—Iam et hoc concedo et magnopere quid moliaris expecto.

R.—Ergo attende.

A.—Isthic sum.

29.—*R.*—Verane tibi videtur ista sententia: Quidquid est alicubi esse cogitur?

A.—Nihil me sic ducit ad consentiendum.

R.—Fateris autem esse veritatem?

A.—Fateor.

R.—Ergo ubi sit necesse est quaeramus, non est enim in loco, nisi forte aut esse in loco aliquid aliud praeter corpus, aut veritatem corpus esse arbitraris.

A.—Nihil horum puto.

R.—Ubinam igitur illam esse credis? Non enim nusquam est quam esse concedimus.

A.—Si scirem ubi esset, nihil fortasse amplius quaererem.

R.—Saltem ubi non sit potes cognoscere?

A.—Si me ayudas con tus preguntas, tal vez daré con ello.

R.—No está, ciertamente, en las cosas mortales. Porque lo que está en un sujeto no puede subsistir si no subsiste el mismo sujeto. Es así que hemos concluido que la verdad subsiste, aun pereciendo las cosas verdaderas. No está, pues, en las cosas que fenecen. Existe la verdad, y no se halla en ningún lugar. Luego hay cosas inmortales. Pero nada hay verdadero si no es por la verdad. De donde se concluye que sólo son verdaderas las cosas inmortales. Y todo árbol falso no es árbol, y el leño falso no es leño, y la plata falsa no es plata, y todo lo que es falso no es. Pero todo lo no verdadero es falso. Luego ninguna cosa puede decirse en verdad que es, salvo las inmortales. Pondera bien este breve razonamiento, por si contiene tal vez algún paso insostenible. Pues si fuera concluyente habríamos logrado casi todo nuestro intento, según se verá mejor en el siguiente volumen.

30. *A.*—Te lo agradezco; y al amparo del silencio, discutiré con diligencia y cautela contigo, y, por tanto, conmigo, estos argumentos, aunque mucho temo se interpongan algunas tinieblas, que me halaguen con su deleite.

R.—*Cree firmemente en Dios y arrójate en sus brazos cuanto* puedas. Exprópiate de ti mismo, sal de tu propia potestad y confiesa que eres siervo de tu clementísimo y generosísimo Señor. El te atraerá a sí y no cesará de colmarte de sus favores, aun sin tú saberlo.

A.—Si commemores, fortasse potero.

R.—Non est certe in rebus mortalibus. Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non manet illud in quo est. Manere autem, etiam rebus veris intereuntibus, veritatem, paulo ante concessum est. Non igitur est veritas in rebus mortalibus. Est autem veritas, et non est nusquam. Sunt igitur res immortales. Nihil autem verum in quo veritas non est. Conficitur itaque non esse vera nisi quae sunt immortalia. Et omnis falsa arbor non est arbor, et falsum lignum non est lignum, et falsum argentum non est argentum, et omnino quidquid falsum est non est. Omne autem quod verum non est falsum est. Nulla igitur recte dicuntur esse nisi immortalia. Hanc tu tecum ratiunculam diligenter considera, ne quid tibi concedendum non esse videatur. Si enim rata est, totum negotium pene confecimus, quod in alio fortasse libro melius apparebit.

30. *A.*—Habeo gratiam, et ista mecum atque adeo tecum, quando in silentio sumus, diligenter cauteque tractabo, si nullae se tenebrae immittant, suique etiam, quod vehementer formido, mihi faciant delectationem.

R.—Constanter Deo crede, eique te totum committe quantum potes. Noli esse velle quasi proprius, et in tua potestate, sed eius clementissimi et utilissimi Domini te servum esse profitere. Ita enim te ad se sublevare non desinet, nihilque tibi evenire permittet nisi quod tibi prosit, etiam si nescias.

A.—Oigo, creo y obedezco como puedo, y le ruego con todo mi corazón aumente mi capacidad y fuerza, a no ser que tú exijas de mí algo más.

R.—Me contento con eso ahora; después harás lo que mandare El mismo una vez que se te muestre [a].

A.—Audio, credo, et quantum possum obtempero, plurimumque ipsum deprecor ut plurimum possim, nisi quid forte amplius a me desideras.

R.—Bene habet interim, facies postea quidquid iam visus ipse praeceperit.

[a] Véase la nota 16: *La verdad y lo verdadero*

LIBRO SEGUNDO

CAPÍTULO I

DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

1. *A.*—Bastante se ha interrumpido nuestra obra y está fogoso el deseo, y las lágrimas no cesan hasta que no se da al amor lo que pide; emprendamos, pues, el segundo libro.

R.—Manos, pues, a la obra.

A.—Y confiemos que Dios nos asistirá.

R.—Confiemos, si esto mismo está en nuestra potestad.

A.—Nuestra fuerza es El mismo.

R.—Ora, pues, con la máxima brevedad y perfección que te sea posible.

A.—¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria.

R.—Tú que deseas conocerte, ¿sabes que existes?

A.—Lo sé.

R.—¿De dónde lo sabes?

A.—No lo sé.

R.—¿Eres un ser simple o compuesto?

A.—No lo sé.

LIBER SECUNDUS

CAPUT I

DE IMMORTALITATE ANIMAE

1. *A.*—Satis intermissum est opus nostrum, et impatiens est amor, nec lacrymis modus fit, nisi amori detur quod amatur. Quare aggrediamur librum secundum.

R.—Aggrediamur.

A.—Credamus Deum adfuturum.

R.—Credamus sane, si vel hoc in potestate nostra est.

A.—Potestas nostra ipse est.

R.—Itaque ora brevissime ac perfectissime quantum potes.

A.—Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est.

R.—Tu qui vis te nosse, scis esse te?

A.—Scio.

R.—Unde scis?

A.—Nescio.

R.—Simplicem te sentis anne multiplicem?

A.—Nescio.

R.—¿Sabes que te mueves?

A.—No lo sé.

R.—¿Sabes que piensas?

A.—Lo sé.

R.—Luego es verdad que piensas.

A.—Ciertamente.

R.—¿Sabes que eres inmortal?

A.—No lo sé.

R.—De todas estas cosas de que te confíesas ígnorante, ¿cuál prefieres saber antes?

A.—Si soy inmortal.

R.—¿Amas, pues, la vida?

A.—Lo confieso.

R.—Y cuando supieres que eres inmortal, ¿te darás ya por satisfecho?

A.—Será una gran satisfacción, pero insuficiente aún para mí.

R.—Y con este hallazgo insuficiente, ¿cuánto será tu gozo?

A.—Sin duda, muy grande.

R.—¿Ya no habrá lugar a lágrimas?

A.—Creo que no.

R.—Y si resulta de la indagación que ya en la vida no progresarás en el conocimiento que ya posees, ¿podrás moderar tus lágrimas?

A.—Me haré un mar de lágrimas y la vida misma perderá todo valor para mí.

R.—Moveri te scis?

A.—Nescio.

R.—Cogitare te scis?

A.—Scio.

R.—Ergo verum est cogitare te.

A.—Verum.

R.—Immortalem te esse scis?

A.—Nescio.

R.—Horum omnium, quae te nescire dixisti, quid scire prius mavis?

A.—Utrum immortalis sim.

R.—Vivere igitur amas?

A.—Fateor.

R.—Quid, cum te immortalem esse didiceris, satisne erit?

A.—Erit id quidem magnum, sed mihi quidem parum.

R.—Hoc tamen quod parum est quantum gaudebis?

A.—Plurimum.

R.—Nihil iam flebis?

A.—Nihil omnino.

R.—Quid si ipsa vita talis esse inveniatur, ut in ea tibi nihil amplius quam nosti nosse liceat, temperabis a lacrymis?

A.—Imo tantum flebo ut vita nulla sit.

R.—Luego amas la vida, no por sí misma, sino por la sabiduría.

A.—Apruebo la conclusión.

R.—¿Y si la misma ciencia te sirve para hacerte desgraciado?

A.—No admito de ningún modo lo que dices; pero si así fuera, la felicidad será una quimera, porque la ignorancia es la que me hace desgraciado ahora. Si, pues, la ciencia hace miserable a uno, eterna será la miseria.

R.—Ya veo adónde vas. Pues como pienso que nadie es desdichado por la sabiduría, probablemente se concluye que en el entendimiento se constituye la bienaventuranza. Pero sólo es bienaventurado el que vive, y nadie vive si no existe; tú quieres ser, vivir, entender, y existir para vivir, y vivir para entender. Luego sabes que existes, sabes que vives, sabes que entiendes. Y aún quieres ensanchar tu saber y averiguar si estas cosas han de sobrevivir siempre, o si han de fenecer, o si quedará alguna de ellas para siempre y alguna otra no, o si admiten aumento y disminución, suponiendo que sean eternas.

A.—Así es.

R.—Luego, probando que siempre hemos de vivir, se concluirá que seremos inmortales.

A.—Lógica es tu conclusión.

R.—Queda, pues, por averiguar el problema del entender [a].

R.—Non igitur vivere propter ipsum vivere amas, sed propter scire.

A.—Cedo conclusioni.

R.—Quid si eadem ipsa rerum scientia miserum faciat?

A.—Nullo id quidem pacto fieri posse credo. Sed, si ita est, nemo esse beatus potest; non enim nunc aliunde sum miser nisi rerum ignorantia. Quod si et rerum scientia miserum facit, sempiterna miseria est.

R.—Iam video totum quod cupis: nam quoniam neminem scientia miserum esse credis, ex quo probabile est ut intelligentia efficiat beatum: beatus autem nemo nisi vivens, et nemo vivit qui non est: esse vis, vivere, et intelligere; sed esse ut vivas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis. Sed utrum ista semper futura sint, an nihil horum futurum sit, an maneat aliquid semper, et aliquid intercidat, an minui et augeri haec possint, cum omnia mansura sint, nosse vis.

A.—Ita est.

R.—Si igitur probaverimus semper nos esse victuros, sequetur etiam semper futuros.

A.—Sequetur.

R.—Restabit quaerere de intelligendo.

a Véanse las notas 17 y 18: *Noverim me, noverim te* y *El Cogito cartesiano.*

CAPÍTULO II

La verdad es eterna

2. *A.*—Me parece un orden muy claro y breve.

R.—Concentra, pues, tu atención y responde con cautela y firmeza a mis cuestiones.

A.—Estoy dispuesto.

R.—Si dura siempre este mundo, ¿será verdad que siempre durará?

A.—¿Quién puede dudar de eso?

R.—Y si no durare, ¿será igualmente verdad que no durará?

A.—No tengo que oponer nada.

R.—Y si el mundo ha de perecer, después de su ruina, ¿no será verdad que ha perecido? Mientras es verdadera la proposición: *el mundo no ha fenecido,* realmente continúa existiendo; pero hay una contradicción en decir: *el mundo se ha acabado,* y *no es verdad que se ha acabado el mundo.*

A.—Todo te lo concedo.

R.—Y de esto, ¿qué te parece? ¿Puede existir algo verdadero sin que exista la verdad?

A.—De ningún modo.

R.—Luego la verdad subsistirá, aunque se aniquile el mundo.

A.—No puedo negarlo.

CAPUT II

Veritas perpetua

2. *A.*—Manifestissimum ordinem video atque brevissimum.

R.—Hic ergo esto nunc ut interroganti caute firmeque respondeas.

A.—Isthic sum.

R.—Si manebit semper mundus iste, verum est mundum semper mansurum esse?

A.—Quis hoc dubitet?

R.—Quid si non manebit, nonne ita verum est mundum non esse mansurum?

A.—Nihil resisto.

R.—Quid, cum interierit, si interiturus est, nonne tunc id erit verum, mundum interisse? Nam quandiu verum non est mundum occidisse, non occidit: repugnat igitur ut mundus occiderit, et verum non sit mundum occidisse.

A.—Et hoc concedo.

R.—Quid illud? Videturne tibi verum aliquid esse posse, ut veritas non sit?

A.—Nullo modo.

R.—Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat.

A.—Negare non possum.

R.—Y si pereciera la verdad, ¿no será verdad que ella ha perecido?

A.—Me parece legítima la consecuencia.

R.—Es así que no puede haber cosa verdadera sin verdad.

A.—Ya está concedido eso poco ha.

R.—Luego de ningún modo puede morir la verdad.

A.—Sigue adelante, porque todas son consecuencias verdaderas.

CAPÍTULO III

SI HABRÁ SIEMPRE FALSEDAD Y PERCEPCIÓN SENSIBLE, SÍGUESE QUE NUNCA DEJARÁ DE EXISTIR ALGÚN ALMA

3. *R.*—Ahora te propongo esta cuestión: según tu parecer, ¿siente el cuerpo o el alma?

A.—Creo que el alma.

R.—Y el entendimiento, ¿crees que pertenece al alma?

A.—Sin duda alguna.

R.—¿Sólo al alma, o tal vez también a alguna otra cosa?

A.—Fuera del alma no veo ningún sujeto inteligente, exceptuando a Dios.

R.—Examinemos ahora esta cuestión: si alguien te dijese que esta pared no es pared, sino un árbol, ¿qué pensarías?

R.—Quid si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisse?

A.—Et istud quis negat?

R.—Verum autem non potest esse, si veritas non sit.

A.—Iam hoc paulo ante concessi.

R.—Nullo modo igitur occidet veritas.

A.—Perge, ut coepisti, nam ista collectione nihil est verius.

CAPUT III

SI FALSITAS SEMPER ERIT, ET SINE SENSU ESSE NON POTERIT, SEQUITUR ANIMAM ALIQUAM SEMPER EXSTITURAM

3. *R.*—Nunc respondeas mihi velim, utrum tibi sentire anima videatur an corpus?

A.—Anima videtur.

R.—Quid, intellectus videtur tibi ad animam pertinere?

A.—Prorsus videtur.

R.—Ad solam animam, an ad aliquid aliud?

A.—Nihil aliud video praeter animam, nisi Deum ubi intellectum esse credam.

R.—Iam illud videamus. Si tibi quispiam istum parietem non esse parietem, sed arborem diceret, quid putares?

A.—Pues que le engañaban los sentidos o a mí los míos o que él llamaba árbol a lo que se llama pared.

R.—Y si a él se le muestra la pared con apariencias de árbol y a ti con figura de pared, ¿no podrán ser verdaderas ambas cosas?

A.—De ningún modo, porque una misma cosa no puede ser árbol y pared a la vez. Y aunque a cada uno de nosotros se presente en esa forma singular, uno de los dos padecemos error de imaginación.

R.—¿Y si no es ni árbol ni pared y os engañáis los dos?

A.—También pudiera suceder eso.

R.—No te había ocurrido esa suposición.

A.—Es verdad.

R.—Y si reconocéis que es cosa diversa de lo que parece, ¿seréis víctima de error?

A.—No por cierto.

R.—Luego puede haber una apariencia engañosa, sin que origine un error.

A.—Admito esa posibilidad.

R.—En resumen, pues, yerra no el que ve apariencias engañosas, sino el que asiente a ellas.

A.—Conforme con lo que dices.

R.—Pero lo falso, ¿por qué es falso?

A.—Porque es diverso de lo que aparece.

R.—No habiendo, pues, alguien a quien se parezca, no hay falsedad.

A.—Aut eius sensum, autem meum falli, aut hoc nomine ab eo parietem vocari.

R.—Quid si et illi species arboris in eo appareat, et tibi parietis, nonne poterit utrumque verum esse?

A.—Nullo modo: quia una eademque res et arbor et paries esse non potest. Quamvis enim singulis nobis singula esse videantur, necesse est unum nostrum imaginationem falsam pati.

R.—Quid si nec paries nec arbor, et ambo fallimini?

A.—Potest id quidem.

R.—Hoc ergo unum superius praetermiseras.

A.—Fateor.

R.—Quid si agnoscatis aliud vobis videri quam est, numquidnam fallimini?

A.—Non.

R.—Potest igitur et falsum esse quod videtur, et non falli cui videtur.

A.—Potest.

R.—Confitendum est igitur non eum falli qui falsa videt, sed eum qui assentitur falsis.

A.—Plane confitendum.

R.—Quid ipsum falsum, quare falsum est?

A.—Quod aliter sese habet quam videtur.

R.—Si ergo non sint quibus videatur, nihil est falsum.

A.—Concluyes bien.

R.—Luego la falsedad no está en las cosas, sino en el sentido, y no se engaña el que no asiente a cosas aparentes. Una cosa, pues, somos nosotros y otra los sentidos, porque, engañándose ellos, podemos precavernos del error nosotros.

A.—Nada tengo que objetarte.

R.—¿Y acaso cuando se engaña el alma te atreverás a decir que no hay falsedad en ti?

A.—¿Cómo voy a decir yo tal cosa?

R.—Ahora bien: no hay sentidos sin alma ni falsedad sin sentidos. El alma, pues, es causa o cómplice de la falsedad.

A.—Las premisas anteriores me obligan a aceptar la consecuencia.

4. *R.*—Ahora respóndeme: ¿Te parece posible que alguna vez no haya falsedad o error?

A.—¿Cómo me va a parecerlo, cuando tan difícil es el hallazgo de la verdad, que mayor disparate sería afirmar la imposibilidad de lo falso que la de lo verdadero?

R.—¿Crees que quien no vive puede sentir?

A.—*De ningún modo.*

R.—Por consiguiente, el alma es inmortal.

A.—Muy pronto me introduces en este gozo; vamos despacio, te ruego.

R.—Si están bien eslabonadas tus concesiones, no hay lugar a duda, según veo.

A.—Sequitur.

R.—Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu: non autem fallitur qui falsis non assentitur. Conficitur ut aliud simus nos, aliud sensus: siquidem, cum ipse fallitur, possumus nos non falli.

A.—Nihil habeo quod contradicam.

R.—Sed numquid, cum anima fallitur, audes te dicere non esse falsum?

A.—Quo pacto istud audeam?

R.—At nullus sensus sine anima, nulla falsitas sine sensu. Aut operatur igitur anima, aut cooperatur falsitati.

A.—Trahunt praecedentia consensionem.

4. *R.*—Illud nunc responde, utrum tibi videtur posse fieri ut aliquando falsitas non sit?

A.—Quomodo mihi hoc videri potest, cum tanta sit difficultas inveniendae veritatis, ut absurdius dicatur falsitatem quam veritatem esse non posse?

R.—Numquidnam arbitraris eum qui non vivit posse sentire?

A.—Non potest fieri.

R.—Confectum est animam semper vivere.

A.—Nimis cito urges me in gaudia: pedetentim, quaeso.

R.—Atqui, si recte illa concessa sunt, nihil de hac re dubitandum video.

A.—Muy pronto me parece, te repito. Por lo cual me inclino más a creer que he sido temerario en algunas afirmaciones que profesar con certeza la inmortalidad del alma. Con todo, desarrolla esta conclusión y muéstrame el enlace de todas las proposiciones.

R.—Has reconocido que no puede haber falsedad sin los sentidos y que siempre habrá falsedad; luego siempre habrá sentidos. Es así que no puede haber sentidos sin un alma senciente; luego el alma es inmortal, pues no puede sentir sin vivir. Vive, pues, siempre el alma.

CAPÍTULO IV

¿SE PUEDE DEDUCIR DE LA PERPETUIDAD DE LO FALSO O VERDADERO LA INMORTALIDAD DEL ALMA?

5. *A.*—¡Vaya un puñal de plomo! Podrías concluir que es inmortal el hombre si te hubiera concedido que forma parte inseparable del mundo y que el mundo es sempiterno.

R.—Despabilado te veo. Con todo, no es poco lo alcanzado, a saber: que el alma no puede menos que coexistir con la naturaleza de las cosas, si no puede faltar de ella alguna vez la falsedad.

A.—En ésa sí veo una legítima consecuencia. Pero me parece que hay que volver más atrás para asegurar nuestras posiciones, sin negar que hemos dado algunos pasos para la inmortalidad del alma.

A.—Nimis cito est, inquam. Itaque facilius adducor, ut me temere aliquid concessisse arbitrer, quam ut iam securus de immortalitate animae fiam. Tamen evolve istam conclusionem, et quomodo id effectum sit ostende.

R.—Falsitatem dixisti sine sensu esse non posse, et eam non esse non posse: semper igitur est sensus. At nullus sensus sine anima: anima igitur sempiterna est. Nec valet sentire nisi vivat. Semper igitur anima vivit.

CAPUT IV

EX FALSITATIS SEU VERITATIS PERPETUITATE POSSITNE COLLIGI ANIMAE IMMORTALITAS?

5. *A.*—O plumbeum pugionem! Posses enim concludere hominem esse immortalem, si tibi concessissem nunquam istum mundum esse posse sine homine eumque mundum esse sempiternum.

R.—Bene quidem vigilas. Sed tamen non parum est quod confecimus: rerum naturam sine anima esse non posse, nisi forte in rerum natura falsitas aliquando non erit.

A.—Istud quidem consequens esse confiteor. Sed iam amplius deliberandum censeo utrum superius concessa non nutent. Non enim parvum gradum ad animae immortalitatem factum esse video.

R.—¿Lo has mirado bien, por si has hecho alguna concesión a la ligera?

A.—Creo que sí, y no hallo afirmación que pueda tildarse de temeraria.

R.—Está, pues, demostrado que el universo no puede subsistir sin almas vivas.

A.—Conforme, pero con tal que puedan nacer unas y morir otras.

R.—Y si suprimimos de la naturaleza toda falsedad, ¿no serán todas las cosas verdaderas?

A.—También eres consecuente en esa ilación.

R.—Respóndeme, pues: ¿por qué esa pared te parece verdadera?

A.—Porque no me engaña su aspecto.

R.—Luego porque es tal como te parece.

A.—Así es.

R.—Si, pues, una cosa es falsa porque es diversa de lo que parece, la verdad de una cosa consistirá en ser lo que parece. Y suprimido el sujeto que la percibe, no hay verdad ni falsedad. Pero si no hay falsedad en la naturaleza de las cosas, todas serán verdaderas. Ni puede aparecer algo más que a los ojos del alma viva. Luego el alma es inseparable de la naturaleza de las cosas; ora pueda quitarse la falsedad, ora no, allí permanece.

A.—Veo que has robustecido más la conclusión, pero nada hemos adelantado con lo añadido, porque, a pesar de ello, me inquieta una objeción, y es que las almas nacen y mueren, de

R.—Satisne considerasti ne quid temere dederis?

A.—Satis quidem, sed nihil video quod me arguam temeritatis.

R.—Ergo confectum est rerum naturam sine anima viva esse non posse.

A.—Confectum hactenus, ut possint vicissim aliae nasci, aliae mori.

R.—Quid si de natura rerum falsitas auferatur, nonne fiet ut vera sint omnia?

A.—Consequi video.

R.—Responde unde tibi videatur paries iste verus esse.

A.—Quia eius non fallor adspectu.

R.—Ergo quia ita est ut videtur.

A.—Etiam.

R.—Si igitur aliquid inde falsum est quod aliter videtur atque est, inde verum quod ita ut est videtur, ablato eo qui videtur, nec falsum quidquam nec verum est. At si falsitas in rerum natura non sit, vera sunt omnia. Nec videri quidquam nisi viventi animae potest. Manet igitur anima in rerum natura, si auferri falsitas non potest; manet, si potest.

A.—Video robustius quidem esse factum quod iam conclusum erat, sed nihil hac adiectione promovimus. Nihilominus enim manet illud

suerte que su sobrevivencia en el mundo no proviene de su inmortalidad, sino de la sucesión de unas a otras.

6. *R.*—¿Crees tú que las cosas corporales pueden comprenderse con el entendimiento?

A.—No por cierto.

R.—¿Y crees que Dios usa de los sentidos para conocer las cosas?

A.—No quiero afirmar nada temerariamente acerca de este punto; pero, según conjeturo, de ningún modo necesita sentidos para lo que dices.

R.—Sólo, pues, las almas pueden sentir.

A.—Admite esa proposición como probable.

R.—¿Y qué me dices a esto? Esta pared, si no es verdadera, ¿no es pared?

A.—Nada más fácil de conceder.

R.—¿Me concedes igualmente que nada es cuerpo si no es verdadero cuerpo?

A.—También te lo concedo.

R.—Siendo, pues, lo verdadero lo que realmente es como parece, y lo corpóreo sólo puede manifestarse a los sentidos, y los sentidos son propios del alma, no habiendo, por otra parte, cuerpos que no sean verdaderos, luego no puede haber cuerpo si no hay alma.

A.—Mucho me apremias y me doy a tus razonamientos.

quod plurimum me movet, nasci animas et interire; atque, ut non desint mundo, non earum immortalitate, sed successione provenire.

6. *R.*—Videnturne tibi quaeque corporea, id est, sensibilia intellectu posse comprehendi?

A.—Non videntur.

R.—Quid illud, videtur tibi sensibus uti Deus ad res cognoscendas?

A.—Nihil audeo de hac re temere affirmare, sed, quantum coniicere datur, nullo modo Deus utitur sensibus.

R.—Ergo concludimus non sentire posse nisi animam.

A.—Conclude interim quantum probabiliter licet.

R.—Quid illud, dasne istum parietem, si verus paries non sit, non esse parietem?

A.—Nihil hoc facilius dederim.

R.—Neque quidquam, si verum corpus non sit, corpus esse?

A.—Tale etiam hoc est.

R.—Ergo si nihil verum est, nisi ita sit ut videtur, nec quidquam corporeum videri nisi sensibus potest, nec sentire nisi anima, nec, si verum corpus non sit, corpus esse; restat ut corpus esse non possit nisi anima fuerit.

A.—Nimis urges, et quid resistam non habeo.

CAPÍTULO V

Qué es la verdad

7. *R.*—Aguza ahora tu atención para lo que viene.

A.—A tus órdenes estoy.

R.—Aquí tienes una piedra; y es verdadera, porque es tal nosotros, sería piedra, y dejará de serlo cuando nos retiremos y sólo puede percibirse con los sentidos.

A.—Es verdad.

R.—Luego no habrá piedra en los escondidos senos de la tierra ni tampoco allí donde nadie puede verlas; y sólo al verla nosotros, sería piedra, y dejará de serlo cuando nos retiremos y ningún otro que esté presente la vea. Y cerrando bien los armarios, por muchas cosas que en ellos hayas metido, nada contienen. La madera tampoco será madera en lo oculto, pues se escabulle de la percepción sensible todo lo latente en lo íntimo de los cuerpos que no son transparentes. Todo ello, por necesidad lógica, no tiene ser. Porque si existiese, sería verdadero, y tú has definido lo verdadero; lo que es tal como parece, y todo aquello ni se manifiesta ni aparece; luego tampoco es verdadero. ¿Tienes algún reparo que oponer a estas conclusiones?

A.—Son consecuencias de mis afirmaciones, y resulta todo tan absurdo, que más dispuesto estoy a negar cualquiera de mis premisas que a sostener la verdad de las conclusiones.

CAPUT V

Verum quid sit

7. *R.*—Attende in ista diligentius.

A.—En adsum.

R.—Certe hic lapis est; et ita verus est, si non se habet aliter ac videtur; et lapis non est, si verus non est; et non nisi sensibus videri potest.

A.—Etiam.

R.—Non sunt igitur lapides in abditissimo terrae gremio nec omnino ubi non sunt qui sentiant: nec iste lapis esset nisi eum videremus, nec lapis erit cum discesserimus, nemoque alius eum praesens videbit. Nec, si loculos bene claudas, quamvis multa in eis incluseris, aliquid habebunt. Nec prorsus ipsum lignum intrinsecus lignum est. Fugit enim omnes sensus quidquid in altitudine est corporis minime perlucentis, quod non esse omnino cogitur. Etenim, si esset, verum esset; nec verum quidquam est, nisi quod ita est ut videtur; illud autem non videtur; non est igitur verum: nisi quid habes ad haec quod respondeas.

A.—De iis quidem quae concessi hoc natum esse video: sed absurdum ita est, ut quidquid vis illorum facilius negem, quam hoc verum esse concedam.

R.—Nada objeto. Concreta, pues, lo que quieres decir: si los cuerpos sólo pueden percibirse con los sentidos, o si no siente más que el alma, o si hay piedras y otras cosas semejantes no verdaderas, o si la verdad debe definirse de otro modo.

A.—Discutamos, te ruego, este último punto.

8. *R.*—Define, pues, la verdad.

A.—Llamo verdadero aquello que es en sí tal como parece al sujeto conocedor, si quiere y puede conocerlo.

R.—Luego, ¿no será verdadero lo que nadie puede conocer? Además, si lo falso es lo que parece aquello que no es, supongamos que a uno le parece esto piedra y a otro madera, ¿no será una misma cosa falsa y verdadera a la vez?

A.—Lo primero me persuade más; pues si una cosa no puede ser conocida, resulta que tampoco es verdadera. Pero que una cosa sea verdadera y falsa a la vez no me preocupa demasiado, pues noto que una misma magnitud comparada con otra diversa resulta mayor y menor a la vez. De donde se sigue que nada de suyo es mayor o menor, por ser estos términos de comparación.

R.—Pero al decir que nada es verdadero por sí mismo, ¿no se sigue de ahí que nada es por sí mismo? Por lo mismo que esto es madera, es verdadera madera. Ni puede ser que por sí misma, esto es, sin relación a un sujeto conocedor sea madera y no lo sea en verdad.

A.—He aquí, pues, lo que digo, tal es mi definición: verdad me parece que es lo que es.

R. Nihil repugno. Vide ergo quid dicere velis: corporea nisi sensibus videri posse, an sentire nisi animam, an esse lapidem, vel quid aliud, sed verum non esse, an ipsum verum aliter esse definiendum.

A.—Istud ipsum, oro te, ultimum videamus.

8. *R.*—Defini ergo verum.

A.—Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere.

R.—Non erit igitur verum quod nemo potest cognoscere? Deinde, si falsum est quod aliter quam est videtur, quid si alteri videatur hic lapis, alteri lignum; eadem res et falsa et vera erit?

A.—Illud me magis superius movet, quomodo, si quid cognosci non potest, eo fiat ut verum non sit. Nam quod simul una res, et vera et falsa est, non nimis curo. Etenim video unam rem diversis comparatam simul et maiorem et minorem esse. Sed ex eo istud contingit, quod nihil per se maius aut minus est. Comparationis enim sunt ista nomina.

R.—At si dicis nihil esse verum per se, non times ne sequatur ut nihil sit per se? Unde enim lignum est hoc, inde etiam verum lignum est. Nec fieri potest ut per seipsum, id est sine cognitore lignum sit, et verum lignum non sit.

A.—Ergo illud dico, et sic definio; nec vereor ne definitio mea ob hoc improbetur, quod nimis brevis est. Nam verum mihi videtur esse id quod est.

R.—Nada, pues, habrá falso, pues todo lo que es, verdadero es.

A.—En gran aprieto me pones y no hallo salida a tu reparo. Y así me sucede que, no queriendo ser enseñado sin preguntas, ya voy cobrando temor a ellas [a].

CAPÍTULO VI

De dónde viene y dónde se halla la falsedad

9. *R.*—Dios, en cuyas manos nos hemos puesto, sin duda nos asistirá y librará de estos cepos, con tal que creamos y le invoquemos con devoción.

A.—Nada más grato aquí que hacer esto en tales aprietos, pues nunca se ha arrojado en mi camino tanta niebla. Dios, Padre nuestro, que nos exhortas a la oración y concedes lo que se te pide, pues rogándote vivimos mejor y somos mejores: escúchame, porque voy tanteando en estas tinieblas; dame tu diestra, socórreme con tu luz y líbrame de los errores; con tu dirección entre dentro de mí para subir a Ti. Así sea.

R.—Concéntrate, pues, y presta mucha atención.

A.—Dime, ¿has recibido alguna seguridad de que no pereceremos en el error?

R.—¡Atención!

A.—Otra cosa no hago.

R.—Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est verum est.

A.—In magnas angustias me coniecisti, nec invenio prorsus quid respondeam. Ita fit, ut, cum aliter doceri nolim quam istis interrogationibus, verear iam tamen interrogari.

CAPUT VI

Unde falsitas, et ubi

9. *R.*—Deus, cui nos commisimus, sine dubitatione fert opem; et de his angustiis liberat nos: modo credamus, et eum rogemus devotissime.

A.—Nihil plane libentius hoc loco fecerim, nam nusquam tantam caliginem pertuli. Deus, Pater noster, qui ut oremus hortaris, qui et hoc quod rogaris praestas. Siquidem, cum te rogamus, melius vivimus, melioresque sumus: exaudi me palpitantem in his tenebris, et mihi dexteram porrige. Praetende mihi lumen tuum, revoca me ab erroribus: te duce, in me redeam et in te. Amen.

R.—Hic esto quantum potes, et vigilantissime attende.

A.—Dic, quaeso, si quid tibi suggestum est, ne pereamus.

R.—Hic esto.

A.—Ecce habes me nihil aliud agentem.

[a] Véase la nota 19: *El concepto de la verdad.*

10. *R.*—Discutamos primero con seriedad qué es lo falso.

A.—Me maravillo si no puede definirse así: lo que no es tal como parece.

R.—Atiende antes y preguntemos a los sentidos. Pues lo que los ojos ven no se llama falso, si no tiene alguna apariencia de verdad. Por ejemplo: el hombre a quien vemos en sueños no es verdadero hombre, sino falso, porque tiene semejanza de verdadero. Pues ¿quién viendo en sueños un perro dice que ha visto un hombre? Luego aquél también es perro falso, por tener parecido con el verdadero.

A.—Así es como dices.

R.—¿Y si a uno que está despierto, un caballo le parece un hombre? ¿No se engaña al percibir alguna apariencia de hombre? Pues si sólo percibe la forma de caballo, no puede parecerle hombre.

A.—Doy por bueno tu discurso.

R.—Llamamos también falso árbol al pintado, y falsa la cara reflejada en el espejo, y falso el movimiento de las torres vistas cuando se navega, y falsa la rotura de un remo en el agua; todas esas cosas se llaman falsas por ser semejantes a las verdaderas.

A.—Lo confieso.

R.—Así también nos engañamos con los gemelos, con los huevos, y los sellos impresos con un mismo anillo y otras cosas semejantes.

A.—Me atengo a lo que dices.

10. *R.*—Prius quid sit falsum etiam atque etiam ventilemus.

A.—Miror, si quidquam aliud erit, quam quod non ita est ut videtur.

R.—Attende potius, et ipsos sensus prius interrogemus. Nam certe quod oculi vident non dicitur falsum, nisi habeat aliquam similitudinem veri. Ut, verbi causa, homo quem videmus in somnis, non est utique verus homo, sed falsus eo ipso quod habet verisimilitudinem. Quis enim canem videat, et recte se dicat hominem somniasse? Ergo et ille falsus canis est, ex eo quod similis vero est.

A.—Ita est ut dicis.

R.—Quid, vigilans quisque, si viso equo, putet se hominem videre, nonne eo fallitur quod ei appareat aliqua hominis similitudo? Nam si nihil ei appareat nisi equi species, non potest arbitrari sese hominem videre.

A.—Prorsus cedo.

R.—Dicimus item falsam arborem quam pictam videmus, et falsam faciem quae de speculo redditur, et falsum turrium motum navigantibus, falsamque infractionem remi, ob aliud nihil, nisi quod verisimilia sunt.

A.—Fateor.

R.—Ita et in geminis fallimur, ita in ovis, ita in singulis sigillis uno anulo impressis, et in ceteris talibus.

A.—Sequor omnino, atque concedo.

R.—La semejanza, pues, de las cosas en lo que toca a los ojos, es origen de la falsedad.

A.—No puedo negar lo que dices.

11. *R.*—Toda esa multitud de objetos, si no me engaño, puede apiñarse en dos grupos: uno lo forman las cosas iguales y otro las desiguales. Iguales llamo a dos cosas cuando se parecen entre sí, como los gemelos o las impresiones de un anillo. Mas en cosas desiguales, el objeto menos bueno se dice semejante a lo mejor. ¿Quién, mirándose en el espejo, dirá bien que se parece a la imagen, y no al contrario, que la imagen se parece a él? Y este género comprende ora las impresiones que recibe el alma, ora las semejanzas que se ven en la naturaleza. Y lo que el alma experimenta o recibe en los sentidos, como el movimiento ilusorio de las torres que están quietas, o dentro de sí misma por medio de imágenes sensoriales, como ocurre en los que sueñan y tal vez en los alienados. Y respecto a las semejanzas que se ven en la misma realidad, unas son formadas de la naturaleza, otras son expresión y hechura de seres animales. La naturaleza produce semejanzas deteriores por generación o por reflexión. El primer caso ha lugar en los padres, que engendran hijos semejantes; el segundo, en toda clase de espejos. Pues aunque los hombres fabrican espejos, no son ellos los que producen las imágenes que resultan. Las obras de los seres animados están en las pinturas y otras ficciones del mismo género; y allí también puede incluirse lo que hacen los demonios, si realmente lo hacen. Mas cuanto a las sombras de los cuerpos, no está fuera de la verdad

R.—Similitudo igitur rerum, quae ad oculos pertinet, mater est falsitatis.

A.—Negare non possum.

11. *R.*—Sed haec omnis silva, nisi me fallit, in duo genera dividi potest. Nam partim aequalibus in rebus, partim vero in deterioribus est. Aequalia sunt, quando tam hoc illi quam illud huic simile esse dicimus, ut de geminis dictum est, vel de impressionibus anuli. In deterioribus autem, quando illud quod deterius est, simile esse dicimus meliori. Quis enim in speculum attendat et recte dicat se esse illi imagini similem, ac non potius illam sibi? Hoc autem genus partim est in eo quod anima patitur, partim vero in iis rebus quae videntur. Sed ipsum quod anima patitur, aut in sensu patitur, ut turris motum, qui nullus est: aut apud seipsam, ex eo quod accepit a sensibus, qualia sunt visa somniantium, et fortassis etiam furentium. Porro illa quae in ipsis rebus quas videmus apparent, alia a natura cetera ab animantibus exprimuntur atque finguntur. Natura gignendo vel resultando similitudines deteriores facit. Gignendo, cum parentibus similes nascuntur: resultando, ut de speculis cuiuscemodi. Quamvis enim pleraque specula homines faciant, non tamen ipsi effingunt eas quae redduntur imagines. Iam vero animantium opera sunt in picturis, et huiuscemodi quibusque figmentis, in quo genere includi etiam illa possunt, si tamen fiunt, quae daemones faciunt. Umbrae autem

decir que son semejantes a los cuerpos y como cuerpos falsos, y toca a los ojos el juzgar de ellas, y deben colocarse en el género de semejanza por resultado que ha lugar en la naturaleza, porque resulta de oponer a la luz un cuerpo que proyecta una sombra en la parte opuesta. ¿Tienes algo que oponer a esto?

A.—Nada, pero espero ansiosamente ver adónde me llevas por estos caminos.

12. *R.*—Ten paciencia hasta que los demás sentidos nos informen y digan que la falsedad está en la verosimilitud. En lo tocante al oído, casi las mismas semejanzas valen, como cuando oímos a alguien que nos habla, pero sin verlo, y atribuimos la voz a otro por parecérsele. Y en las cosas inferiores, tenemos el ejemplo del eco, o el del zumbido de los mismos oídos, o en la imitación del grito del mirlo o del cuervo, que dan algunos relojes, o en los sonidos que creen percibir los que sueñan y deliran. Y las que llaman los músicos falsas vocecillas confirman nuestras aserciones, como veremos después, y basta observar que aun aquellas inflexiones imitan las voces verdaderas. ¿Sigues el hilo de mi discurso?

A.—Con mucho gusto, porque no me cuesta ningún trabajo mental entenderte.

R.—Para no detenernos, pues, aquí, ¿te parece que se puede distinguir un lirio de otro por el olor, o por el sabor la miel de tomillo de un enjambre de la miel de tomillo de otro, o con el tacto la suavidad de las plumas de cisne de las de ganso?

A.—No me parece.

corporum, quia non nimis ab re abest, ut corporibus similes et quasi falsa corpora dicantur, nec ad oculorum iudicium pertinere negandae sunt, in illo eas genere poni placet, quod resultando a natura fit. Resultat enim omne corpus lumini obiectum, et in contrariam partem umbram reddit. An tibi aliquid contradicendum videtur?

A.—Mihi vero nihil. Sed quonam ista tendant, vehementer expecto.

12. *R.*—Atqui oportet patienter feramus, donec nobis ceteri sensus renuntient in verisimilitudine habitare falsitatem. Nam et ipso auditu totidem fere genera veniunt similitudinum: veluti, cum loquentis vocem quem non videmus, audientes putamus alium quempiam, cui voce similis est: atque in deterioribus vel echo testis est, vel tinnitus ille ipsarum aurium, vel in horologiis merulae aut corvi quaedam imitatio, vel quae sibi somniantes aut furentes videntur audire. Falsae autem voculae, quae dicuntur a musicis, incredibile est quantum attestantur veritati, quod post apparebit: tamen etiam ipsae, quod sat est nunc, non absunt ab earum similitudine, quas veras vocant. Sequeris haec?

A.—Et libentissime. Nam nihil laboro ut intelligam.

R.—Ergo, ne moremur: videturne tibi, aut lilium a lilio posse odore, aut mel thyminum a melle thymino de diversis alveariis sapore, aut mollitudo plumarum cycni ab anseris tactu facile iudicari?

A.—Non videtur.

R.—Y cuando soñamos que estamos oliendo, gustando o tocando tal o cual objeto, ¿no nos engaña la semejanza de una imagen, que cuanto más imperfecta es más irreal?

A.—Verdad dices.

R.—Luego se ve claro que en todas las cosas, sean iguales o desiguales, se engañan los sentidos por el atractivo de las semejanzas; y si no nos engañamos por suspender el juicio de nuestro entendimiento o por reconocer las diferencias, con todo, se llaman falsas las cosas por cierta semejanza que tienen con las verdaderas.

A.—No hay lugar a duda.

CAPÍTULO VII

De lo verdadero y semejante.—El nombre de los soliloquios

13. *R.*—Sígueme con atención, porque voy a volver a las mismas afirmaciones, para aclarar más lo que pretendemos.

A.—A tus órdenes; dime lo que te plazca. Estoy resuelto a seguirte por estos ambages sin sentir fatiga, con la esperanza tan grande de llegar a la meta adonde veo que vamos.

R.—Haces bien; pero dime: ¿No te parece que cuando vemos huevos semejantes, ninguno de ellos en verdad puede llamarse falso?

A.—Cierto, porque todos son verdaderos, si son huevos.

R.—Quid cum talia nos vel olfacere, vel gustare, vel tangere somniamus, nonne similitudine imaginum eo deteriore quo inaniore decipimur?

A.—Verum dicis.

R.—Ergo apparet nos in omnibus sensibus, sive aequalibus, sive in deterioribus rebus, aut similitudine lenocinante falli, aut etiam si non fallimur suspendentes consensionem, seu differentiam dignoscentes, tamen eas res falsas nominare quas verisimiles deprehendimus.

A.—Dubitare non possum.

CAPUT VII

De vero simili.—Soliloquia cur dicta

13. *R.*—Nunc attende, dum eadem rursum recurrimus, quo fiat apertius quod conamur ostendere.

A.—Eccum, loquere quod vis. Nam ego circuitum istum semel statui tolerare, neque in eo defatiscar spe tanta perveniendi quo nos tendere sentio.

R.—Bene facis. Sed attende utrum tibi videatur, cum ova similia videmus, aliquod eorum falsum esse recte nos posse dicere.

A.—Nullo modo videtur. Omnia enim, si ova sunt, vera ova sunt.

R.—Y la semejanza que resulta en el espejo, ¿por qué señales decimos que es falsa?

A.—Porque no se puede palpar, no suena, no se mueve por sí, no vive, y por otras cosas que sería largo enumerar.

R.—Veo que no te quieres detener, y hay que acceder a tus deseos. Así, pues, para abreviar, si aquellas figuras de hombres que vemos en los sueños viviesen, hablasen, tuviesen corpulencia real para los que están despiertos, sin diferencia entre ellos y los que vemos y tratamos, estando sanos y en vela, ¿los tomaríamos por falsos?

A.—¿Cómo podría decirse eso con verdad?

R.—Luego si habían de ser tanto más verdaderos cuanto más semejantes a los hombres reales, sin haber diferencia entre los unos y los otros, y si, al contrario, habían de ser falsos por la diferencia o disimilitud que hemos apuntado, resulta que la semejanza es la madre de la verdad, y la desemejanza, fuente de ilusiones.

A.—No sé qué replicarte, y me ruborizo de las afirmaciones tan temerarias hechas anteriormente.

14. *R.*—No me parece justificable tu rubor, como si estas conversaciones tuviesen otro fin. Se llaman SOLILOQUIOS, y con este nombre quiero designarlas, porque hablamos a solas. Nombre tal vez nuevo y duro, pero muy propio para significar lo que estamos haciendo. Pues siendo el mejor método de investigación de la verdad el de las preguntas y respuestas, apenas se halla

R.—Quid cum de speculo resultare imaginem videmus, quibus signis falsam esse comprehendimus?

A.—Scilicet quod non tenetur, non sonat, non per se movetur, non vivit, et ceteris innumerabilibus, quae prosequi longum est.

R.—Video te nolle immorari, et properationi tuae mos gerendus est. Itaque, ne singula repetam, si et illi homines quos videmus in somnis, vivere, loqui, teneri a vigilantibus possent, nihilque inter ipsos differret, et eos quos expergefacti ac sani alloquimur et videmus, numquidnam eos falsos diceremus?

A.—Quo pacto istud recte diceretur?

R.—Ergo si eo veri essent, quo veri simillimi apparent, nihilque inter eos et veros omnino distaret, eoque falsi quo per illas vel alias differentias dissimiles convincerentur, nonne similitudinem veritatis matrem, et dissimilitudinem falsitatis esse fatendum est?

A.—Non habeo quod dicam, et pudet me tam temerariae consensionis meae superioris.

14. *R.*—Ridiculum est si te pudet, quasi non ob idipsum elegerimus huiusmodi sermocinationes, quae quoniam cum solis nobis loquimur, SOLILOQUIA vocari et inscribi volo, novo quidem, et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo. Cum enim neque melius quaeri veritas possit, quam interrogando et respondendo et vix quisquam inveniatur, quem non pudeat convinci disputantem, eoque pene semper

uno que no se ruborice al ser vencido en una discusión, y casi siempre sucede que conclusiones ya llevadas casi al término, por el apasionado griterío de la terquedad se arrojan, aun con lesión de la fraternidad humana, ora disimulada, ora descubierta; y por eso, con plena calma y tranquilidad, plúgome a mí investigar la verdad con la ayuda de Dios, preguntándome y respondiéndome a mí mismo; no hay lugar, pues, a rubores, si en alguna parte, por concesiones temerarias, te has visto forzado a volver atrás, en busca de mejores soluciones, pues no hay otro medio de salir de aquí.

CAPÍTULO VIII

Origen de lo falso y verdadero

15. *A.*—Muy bien discurres; pero no veo aún lo que temerariamente he podido conceder, a no ser aquello de que lo falso es lo que tiene alguna verosimilitud, pues ninguna otra cosa se me ocurre digna del nombre de falso; por otra parte, tengo que confesar que lo falso es tal por su desemejanza o desacuerdo con lo verdadero. De donde resulta que la desemejanza engendra falsedad. Y por esta razón vacilo, pues nada se me ofrece que sea originado de causas contrarias.

R.—¿Y si este género es único y singular en la naturaleza de las cosas? ¿No sabes que entre la multitud de los animales, solamente el cocodrilo mueve la mandíbula superior para comer y,

eveniat, ut rem bene inductam ad discutiendum inconditus pervicaciae clamor explodat, etiam cum laceratione animorum, plerumque dissimulata, interdum et aperta, pacatissime, ut opinor, et commodissime placuit, a meipso interrogatum, mihique respondentem, Deo adiuvante, verum quaerere: quare nihil est quod vereare, sicubi te temere illigasti, redire atque resolvere: aliter hinc enim evadi non potest.

CAPUT VIII

Unde verum aut falsum

15. *A.*—Recte dicis, sed quid male concesserim non plane video: nisi forte id recte dici falsum quod habeat aliquam veri similitudinem, cum prorsus mihi nihil aliud dignum falsi nomine occurrat: et rursus tamen cogor fateri eo falsa vocari quae vocantur, quo a veris differunt. Ex quo conficitur eam ipsam dissimilitudinem causam esse falsitatis. Itaque conturbor: non enim mihi facile quidquam venit in mentem, quod contrariis causis gignatur.

R. Quid si hoc unum est in rerum natura genus, et solum quod ita sit? An ignoras, cum per animalium innumerabilia genera cucurreris, solum crocodilum inveniri, qui superiorem in mandendo partem moveat,

sobre todo, no reparas en que ninguna cosa puede hallarse semejante a otra sin que difiera de ella en algo?

A.—Te concedo lo que dices; con todo, cuando considero que lo falso tiene algo semejante y desemejante a lo verdadero, no acierto a discernir por cuál de esas propiedades recibió su nombre. Pues si digo que es por la disimilitud, todas las cosas podrán decirse falsas, pues no hay ninguna que no sea disímil con otra, considerada como verdadera. Y si digo que lo falso recibe su nombre por la semejanza, no sólo clamarán los huevos, que son verdaderos, siendo semejantísimos entre sí, sino que no podré rebatir al que me obligue a confesar que todo es falso, pues todas las cosas se hallan vinculadas entre sí por alguna semejanza. Pero imagínate que no me arredra decir que la similitud y disimilitud dan juntamente origen a lo falso; ¿tendré entonces un camino para salir? Se me instará que pongo nota de falsedad en todas las cosas, por ser todas entre sí semejantes y desemejantes. Podría llamar falso a lo que es diverso de lo que parece, y volvamos otra vez a la definición, rechazada por sus disparatadas consecuencias, de que ya me creía libre, dando por aquí en aquel inesperado remolino que me obliga a decir que la verdad es lo que parece. De donde resulta que sin un sujeto conocedor, nada puede ser verdad, y aquí es de temer un naufragio en escollos secretísimos, que no son menos verdaderos por estar ocultos. O si digo que la verdad es lo que es, se concluirá, dis-

praesertim cum pene reperiri nihil queat ita cuique rei simile, ut non in aliquo etiam dissimile sit?

A.—Video quidem ista, sed cum considero illud quod falsum vocamus, et simile aliquid habere veri et dissimile, ex qua potius parte meruerit falsi nomen non valeo discernere. Si enim ex eo quod dissimile est dixero, nihil erit quod non falsum dici possit: nihil enim est quod non alicui rei dissimile sit, quam veram esse concedimus. Item si dixero eo quod simile est falsum appellandum, non solum ova illa reclamabunt, quae vera eo ipso sunt quo simillima, sed etiam sic non effugiam eum qui me coegerit falsa esse omnia confiteri, quod omnia sibi ex aliqua parte similia esse negare non possum. Sed fac me non metuere illud respondere; similitudinem et dissimilitudinem simul efficere ut aliquid falsum recte nominetur, quam mihi evadendi viam dabis? Instabitur enim nihilominus ut omnia falsa esse renuntiem, quippe omnia sibimet, ut supra dictum est, et similia quadam ex parte, et dissimilia reperiuntur. Restaret ut nihil aliud falsum esse dicerem, nisi quod aliter se haberet atque videretur, ni vererer illa tot monstra, quae me dudum enavigasse arbitrabar. Nam eo rursum repellor vertigine inopinata, ut verum id esse dicam quod ita se habet ut videtur. Ex quo confit sine cognitore nihil verum esse posse: ubi mihi naufragium in scopulis occultissimis formidandum est, qui veri sunt, etiamsi nesciantur. Aut, si verum esse id quod est dixero, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnan-

crepando de todos, que lo falso no está en ninguna parte. Así que vuelven las fatigas pasadas y veo que nada hemos ganado con tantos rodeos y pausadas marchas del pensamiento[a].

CAPÍTULO IX

LO FALSO, LO FALAZ Y LO MENTIROSO

16. *R.*—Redobla, pues, la atención, pues de ningún modo me inducirás a creer que hemos invocado en vano el auxilio de Dios. Veo que examinando bien todo, según hemos podido, no hay más recurso que definir lo falso así: lo falso, o se finge lo que no es o tiende absolutamente a ser y no es. Pero el primer género de falso se llama más bien lo falaz o mentiroso. El falaz tiene deseo de engañar, y esto supone ánimo, y se verifica en parte con la razón, en parte con la naturaleza. Con la razón, en los animales racionales, como el hombre; con la naturaleza, en las irracionales, como la zorra. Mendaces son los que mienten y difieren de los falaces, porque todo el que es falaz quiere engañar, pero no todos los que mienten pretenden engañar, pues las farsas y las comedias y muchos poemas contienen mentiras o ficciones, imaginadas para deleite, no para engaño, y así también las chanzas están entreveradas de mentiras. Al contrario, el falaz todo lo dispone para el logro de su fin, que es producir engaño. Mas los que hacen esto sin ánimo de

te. Itaque redeunt illi aestus, nec quidquam tanta patientia morarum tuarum processisse me video.

CAPUT IX

QUID FALSUM, QUID FALLAX ET QUID MENDAX

16. *R.*—Attende potius, nam nullo modo in animum inducam frustra nos auxilium divinum implorasse. Video enim, tentatis quantum potuimus omnibus rebus, non remansisse quod falsum iure dicatur, nisi quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est. Sed illud superius falsi genus, vel fallax etiam, vel mendax est. Nam fallax id recte dicitur quod habet quemdam fallendi appetitum, qui sine anima intelligi non potest, sed partim ratione fit, partim natura; ratione in animalibus rationalibus, ut in homine; natura in bestiis, tamquam in vulpecula. Illud autem quod mendax voco a mentientibus fit. Qui hoc differunt a fallacibus, quod omnis fallax appetit fallere: non autem omnis vult fallere qui mentitur. Nam et mimi et comoediae et multa poemata mendaciorum plena sunt, delectandi potius quam fallendi voluntate; et omnes fere qui iocantur, mentiuntur. Sed fallax vel fallens is recte dicitur, cuius negotium est ut quisque fallatur. Illi autem qui

a Véase la nota 20: *El cocodrilo.*

engañar, fingiendo alguna cosa, o son simplemente mendaces o ni siquiera merecen este nombre, pero tampoco dicen la verdad. ¿Hallas algo que oponer a esto?

17. *A.*—Sigue adelante, porque ahora creo que has comenzado a decir verdades acerca de lo falso; espero la explicación del segundo género acerca de lo que tiende a ser y no es.

R.—Pues ¿qué esperas? Son las mismas cosas mencionadas arriba las que te servirán de aclaración. ¿No te parece que la imagen del espejo quiere como ser lo que tú eres, y es falsa, porque no lo consigue?

A.—Me agrada tu observación.

R.—Y toda pintura, estatua y otros géneros de arte, ¿no aspiran a ser aquello cuya semejanza remedan?

A.—Justamente.

R.—Concederás también, según opino, que al mismo género pertenecen las imágenes engañosas dibujadas en la fantasía de los soñadores y delirantes.

A.—Con más derecho que ninguna, porque ninguna tiende más a remedar lo que ven los sanos y despiertos; y precisamente son falsas porque no pueden ser lo que imitan.

R.—Hablemos ahora del movimiento de las torres, y del remo sumergido en el agua, y de las sombras de los cuerpos. Me parece que con la misma regla se puede medir todo ello.

A.—Evidente cosa me parece.

non id agunt, ut decipiant, et tamen aliquid fingunt, vel mendaces tantum, vel si ne hoc quidem, mentientes tamen vocari nemo ambigit: nisi quid habes adversus ista quod dicas.

17. *A.*—Perge quaeso: nunc enim fortasse de falsis non falsa docere coepisti; sed iam illud genus expecto, quale sit quod dixisti: Esse tendit, et non est.

R.—Quidni exspectes? Eadem illa sunt, quorum multa supra memoravimus. An non tibi videtur imago tua de speculo quasi tu ipse velle esse, sed ideo esse falsa, quod non est?

A.—Valde hoc videtur.

R.—Quid omnis pictura, vel cuiuscemodi simulacrum et id genus omnia opificum, nonne illud esse contendunt, ad cuius quidque similitudinem factum est?

A.—Prorsus adducor.

R.—Iam ea quibus vel dormientes vel furentes falluntur, concedis, ut opinor, in eo esse genere.

A.—Et nulla magis: nam nulla magis tendunt talia esse, qualia vel vigilantes vel sani cernunt; et eo tamen falsa sunt, quo id quod tendunt esse non possunt.

R.—Quid iam de turrium motu, vel de merso remo, vel de umbris corporum plura dicam? Planum est, ut arbitror, ex hac regula esse metienda.

A.—Planissimum.

R.—Callo de los otros sentidos, pues todo el que reflexione sobre este punto, convendrá en que lo falso se llama en las cosas que sentimos aquello que tiende a ser algo y no lo es.

CAPÍTULO X

CÓMO ALGUNAS COSAS EN TANTO SON VERDADERAS EN CUANTO SON FALSAS

18. *A.*—Discurres bien; pero me admiro de que excluyas de este género los poemas, los juegos y demás falacias.

R.—Porque una cosa es ser falso y otra no poder ser verdadero. Y así, aquellas obras de los hombres, como las comedias y tragedias o las farsas y ficciones de este género, podemos unirlas a las obras de los pintores y demás clases de arte. Porque tan imposible es que sea verdadero un hombre pintado, aunque propenda a remedar el ser humano, como aquellas ficciones escritas en los libros de los cómicos. Las cuales no intentan ser falsas o por alguna tendencia suya lo son, sino por cierta necesidad de seguir la ficción del artista. Así, Roscio en la escena representa voluntariamente una falsa Hécuba, siendo en realidad un verdadero hombre por naturaleza. Mas por aquella voluntad resultaba un verdadero actor trágico, por ejecutar bien su papel; pero era un falso Príamo, por parecerse a él, sin serlo de veras. De donde resulta una cosa maravillosa, admitida por todos.

A.—¿Cuál es?

R.—Taceo de ceteris sensibus, nam nemo considerans non hoc inveniet: falsum appellari in rebus ipsis quas sentimus, quod esse aliquid tendit, et non est.

CAPUT X

QUAEDAM EO VERA QUO FALSA

18. *A.*—Recte dicis: sed miror cur ab hoc genere tibi secernenda illa poemata et ioca visa sunt, ceteraeque fallaciae.

R.—Quia scilicet aliud est falsum esse velle, aliud verum esse non posse. Itaque ipsa opera hominum, velut comoedias aut tragoedias aut mimos, et id genus alia, possumus operibus pictorum fictorumque coniungere. Tam enim verus esse pictus homo non potest, quamvis in speciem hominis tendat, quam illa quae scripta sunt in libris comicorum. Neque enim falsa esse volunt, aut ullo appetitu suo falsa sunt, sed quadam necessitate quantum fingentis arbitrium sequi potuerunt. At vero in scena Roscius voluntate falsa Hecuba erat, natura verus homo; sed illa voluntate etiam verus tragoedus, eo videlicet quo implebat institutum: falsus autem Priamus, eo quod Priamum assimilabat, sed ipse non erat. Ex quo iam nascitur quiddam mirabile, quod tamen ita se habere nemo ambigit.

A.—Quidnam id est?

R.—¿Cuál ha de ser sino que todas estas cosas en tanto son verdaderas en algunos en cuanto son falsas en otros, y para su verdad, sólo les aprovecha el ser falsas con relación a lo demás? Y por eso, si dejan de ser falsas o de fingir, no logran lo que quieren y deben ser. Pues ¿cómo el actor mencionado podría ser verdadero trágico si no consintiera en ser un falso Héctor, una falsa Andrómaca, un falso Hércules, etc.? Y ¿cómo sería un verdadero caballo pintado si no fuera un caballo falso? Y ¿cómo en el espejo resultaría una verdadera imagen de hombre si no fuera un hombre falso? Por eso, si a algunos favorece la falsedad, dando realce a la verdad de otros, ¿por qué la tememos tanto y vamos en pos de la verdad como un gran bien?

A.—No lo sé; y mucho me admiro, si no es porque en los ejemplos aducidos no veo cosa digna de imitación. Pues nosotros no somos como los histriones, ni como las figuras que relucen en los espejos, ni como las terneras de bronce de Mirón, ni debemos para ser verdaderos en nuestro ser imitar y asimilarnos el porte ajeno, siendo falsos por eso; nosotros debemos buscar aquella verdad, que no es bifronte ni contradictoria, de modo que por un lado sea verdadera y por otro falsa.

R.—Grande y divina cosa pides. Pero si logramos hallarla, ¿habremos de confesar que con estos esfuerzos hemos conseguido y formado el concepto de la misma verdad, de la que toma denominación todo lo verdadero?

A.—Asiento con gusto [a].

R.—Quid putas, nisi haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt; et ad suum verum hoc solum eis prodesse quod ad aliud falsa sunt? Unde ad id quod esse aut volunt aut debent, nullo modo perveniunt, si falsa esse fugiunt. Quo pacto enim iste, quem commemoravi, verus tragoedus esset, si nollet esse falsus Hector, falsa Andromache, falsus Hercules, et alia innumera? Aut unde vera pictura esset, si falsus equus non esset? Unde in speculo vera hominis imago, si non falsus homo? Quare si quibusdam ut verum aliquid sint, prodest ut sint aliquid falsum, cur tantopere falsitatem formidamus, et pro magno bono appetimus veritatem?

A.—Nescio, et multum miror nisi quia in exemplis istis nihil imitatione dignum video. Non enim tanquam histriones, aut de speculis quaeque relucentia, aut tanquam Myronis buculae ex aere, ita etiam nos ut in nostro quodam habitu veri simus, ad alienum habitum adumbrati atque assimilati ei ob hoc falsi esse debemus, sed illud verum quaerere, quod non quasi bifronte ratione, sibique adversanti, ut ex aliqua parte verum sit, ex aliqua falsum sit.

R.—Magna et divina quaedam requiris. Quae tamen, si invenerimus, nonne fatebimur his ipsam confici, et quasi conflari veritatem, qua denominatur omne quod verum quoquo modo nominatur?

A.—Non invitus assentior.

[a] Véase la nota 21: *Galo Quinto Roscio.*

CAPÍTULO XI

LA VERDAD DE LAS CIENCIAS.—LA FÁBULA Y LA GRAMÁTICA

19. *R.*—Luego qué te parece: el arte de disputar, ¿es verdadero o falso?

A.—¿Quién duda de que es verdadero? Pero también es verdadera la gramática.

R.—¿Tanto como aquél?

A.—No veo qué puede haber más verdadero que la verdad.

R.—Lo que nada tiene de falso; viendo lo cual, poco antes te extrañabas de las cosas que no podían ser verdaderas sino a condición de ser falsas. ¿O no sabes que todas las fábulas y otras ficciones abiertamente irreales pertenecen al dominio de la gramática?

A.—No ignoro lo que dices; pero a mi parecer, no son falsas por la gramática, sino ella se limita a enseñarlas como son. Porque la fábula es una ficción o mentira compuesta con fines recreativos y educativos. Y la gramática es el arte de conservar y ordenar las palabras articuladas; con esta mira recoge todas las ficciones del lenguaje humano que se han conservado por tradición o escrito, no falsificándolas, sino buscando en ellas provecho para la enseñanza.

R.—Muy bien; no me importa ahora si estas definiciones y divisiones están bien hechas; pero dime: ¿cuál de las dos disciplinas, la gramática o el arte de disputar, te enseña todo esto?

CAPUT XI

DISCIPLINARUM VERITAS.—FABULA QUID.—QUID SIT GRAMMATICA

19. *R.*—Quid tibi ergo videtur: Disciplina disputandi verane an falsa est?

A.—Quis dubitet veram? sed vera est etiam grammatica.

R.—Itane ut illa?

A.—Non video quid sit vero verius.

R.—Illud profecto quod nihil falsi habet: quod intuens paulo ante, offendebare ex iis rebus, quae, nescio quomodo, ni falsae essent, verae esse non possent. An ignoras omnia illa fabulosa et aperte falsa ad grammaticam pertinere?

A.—Non ignoro istud quidem, sed ut opinor, non per grammaticam falsa sunt, sed per eam qualiacumque sunt demonstratur. Siquidem est fabula compositum ad utilitatem delectationemve mendacium. Est autem grammatica vocis articulatae custos et moderatrix disciplina, cuius professionis necessitate cogitur humanae linguae omnia, etiam figmenta colligere, quae memoriae litterisque mandata sunt, non ea falsa faciens, sed de his veram quamdam docens asserensque rationem.

R.—Recte sane: nihil nunc curo utrum abs te ista bene definita atque distincta sint: sed illud quaero utrum hoc ita esse ipsa grammatica, an vero illa disciplina disputationis ostendat.

A.—No niego que el arte y la agudeza de definir, con que he querido discernir ambas cosas, pertenecen a la dialéctica.

20. *R.*—Y la gramática, ¿no es tal vez verdadera por lo que tiene de disciplina? Porque disciplina viene de *discere,* aprender, y nadie puede decirse que ignora lo que aprendió y conserva en la memoria, ni que sabe cosas falsas. Toda disciplina es, pues, verdadera.

A.—No veo que este breve razonamiento esté hecho a la ligera. Pero me hace fuerza el pensar que por esta razón alguien pueda creer que las fábulas son verdaderas, porque también las aprendemos y guardamos en la memoria.

R.—Pero ¿acaso nuestro maestro no quería que aprendiésemos y conociésemos las cosas que nos enseñaba?

A.—Con empeño nos apremiaba a aprenderlas.

R.—Pero ¿insistió tal vez en hacernos creer en la verdad del vuelo de Dédalo?

A.—Eso nunca. Pero si no sabíamos la fábula, apenas nos permitían tener cosa alguna en las manos.

R.—¿Niegas tú, pues, que sea ésta una fábula y que dio renombre a Dédalo?

A.—No niego que eso sea verdad.

R.—Luego no niegas que has aprendido una cosa verdadera al aprender esta fábula. Pues si fuera verdad que Dédalo se remontó a los aires volando y este hecho fuera enseñado y admitido por los niños como una fábula, por lo mismo aprenderían una falsedad, dándoseles como fingido un hecho real. Y de aquí

A.—Non nego vim peritiamque definiendi, qua nunc ego ista separare conatus sum, disputatoriae arti tribui.

20. *R.*—Quid ipsa grammatica, nonne, si vera est, eo vera est quo disciplina est? Disciplina enim a discendo dicta est. Nemo autem quae didicit ac tenet, nescire dici potest; et nemo scit falsa. Omnis ergo vera est disciplina.

A.—Non video quidem quid in ista ratiuncula temere concedatur. Movet me tamen ne per istam cuipiam videatur etiam illas fabulas veras esse, nam et has discimus et tenemus.

R.—Numquidnam magister noster nolebat nos credere quae docebat, et nosse?

A.—Imo vehementer ut nossemus instabat.

R.—Numquid aliquando institit ut Daedalum volasse crederemus?

A.—Hoc quidem nunquam. Sed plane, nisi teneremus fabulam, vix nos posse aliquid manibus tenere faciebat.

R.—Tu ergo negas verum esse quod ista fabula sit; et quod ita sit Daedalus diffamatus?

A.—Hoc non nego verum esse.

R.—Non negas ergo te didicisse verum cum ista didiceris. Nam, si volasse Daedalum verum est, et hoc pueri pro ficta fabula acciperent atque redderent, eo ipsa falsa retinerent, quo vera essent illa quae red-

resulta lo que antes nos pareció admirable, conviene a saber: que la fábula del vuelo de Dédalo no pudo ser verdadera sino a condición de ser falso su vuelo.

A.—Estoy ya conforme con eso, pero espero el resultado.

R.—¿Cuál ha de ser sino rebatir aquella afirmación tuya, conviene a saber: que la disciplina, si no enseña verdades, no puede ser disciplina?

A.—Y ¿a qué blanco tira lo que dices?

R.—A que me digas por qué la gramática es disciplina, pues por serlo es verdadera.

A.—No sé qué responderte.

R.—¿No te parece que si en ella no hubiera definiciones, distinciones y divisiones en géneros y partes, no sería disciplina?

A.—Ahora veo a lo que vas; porque yo tampoco concibo una disciplina donde no haya tales elementos y discursos para declarar la naturaleza de las cosas, dando a cada una lo que se le debe, sin omitir nada de lo que le pertenece ni añadirle lo que sea extraño; tal es el oficio de la disciplina.

R.—Pues ahí tienes el fundamento de la verdad de la disciplina.

A.—Todo es consecuencia de los asertos anteriores.

21. *R.*—Ahora dime: ¿a qué arte corresponde definir, dividir y distribuir?

A.—Ya te he dicho que a la que regula los razonamientos.

derent. Hinc enim extitit illud quod superius mirabamur: de volatu Daedali veram fabulam esse non potuisse, nisi Daedalum volasse falsum esset.

A.—Iam teneo istud: sed quid ex eo proficiamus expecto.

R.—Quid nisi non esse falsam illam rationem qua collegimus disciplinam, nisi vera doceat, disciplinam esse non posse?

A.—Et hoc quid ad rem?

R.—Quia volo dicas mihi unde sit disciplina grammatica: inde enim vera est, unde disciplina est.

A.—Nescio quid tibi respondeam.

R.—Nonne tibi videtur, si nihil in ea definitum esset, et nihil in genera partes distributum atque distinctum, eam nullo modo disciplinam esse potuisse?

A.—Iam intelligo quid dicas, nec ulla mihi occurrit cuiusvis facies disciplinae in qua non definitiones ac divisiones et ratiocinationes, dum quid quidque sit declaratur, dum sine confusione partium sua cuique redduntur, dum nihil praetermittitur proprium, nihil annumeratur alienum, totum hoc ipsum quo disciplina dicitur egerint.

R.—Ergo et totum ipsum quo vera dicitur.

A.—Video consequi.

21. *R.*—Responde nunc quae disciplina contineat definitionum, divisionum, partitionumque rationes.

A.—Iam superius dictum est haec disputandi regulis contineri.

R.—Luego la gramática ha recibido su ser de disciplina verdadera de la dialéctica, a la que has vindicado de todo reproche de falsedad, y esto no debe limitarse a la gramática, sino extenderse también a las demás artes liberales. Porque has dicho, y con verdad, que ninguna disciplina se dispensa de definir y dividir, y eso mismo le da la dignidad de tal. Si, pues, ellas son verdaderas por ser disciplinas, ¿negará alguien que es la misma verdad la que hace verdaderas a todas?

A.—Estoy por asentir a tus afirmaciones, pero me detiene el pensar que la misma dialéctica la contamos entre las disciplinas. Por lo cual creo que, gracias a aquella verdad, tiene razón de verdadera disciplina.

R.—Muy aguda es tu respuesta, pero con eso no niegas, según opino, que ella también es verdadera por ser disciplina.

A.—Es precisamente la razón que me hace fuerza, pues he advertido que es disciplina, y por eso es verdadera.

R.—Entonces, ¿crees que ésta pudo ser disciplina por otra causa que por las definiciones y divisiones en ella introducidas?

A.—Nada tengo que oponerte.

R.—Si, pues, a la dialéctica pertenece tal oficio, es por sí misma disciplina verdadera. ¿Quién se maravillará, pues, de que aquella ciencia por la que son verdaderas las demás sea por sí misma y en sí misma la verdad verdadera?

A.—No hallo dificultad en admitir lo que dices.

R.—Grammatica igitur eadem arte creata est, ut disciplina, et ut vera esset, quae est abs te superius a falsitate defensa. Quod non de una grammatica mihi licet concludere, sed prorsus de omnibus disciplinis. Nam dixisti, vereque dixisti nullam disciplinam tibi occurrere, in qua non definiendi ius, atque distribuendi idipsum, ut disciplina sit, fecerit. At, si eo verae sunt, quo sunt disciplinae, negabitne quispiam veritatem ipsam esse per quam omnes verae sunt disciplinae?

A.—Prope est omnino ut assentiar. Sed illud me movet, quod etiam rationem disputandi inter easdem disciplinas numeramus. Quare illam potius existimo esse veritatem, qua et ista ipsa ratio vera est.

R.—Optime omnino ac vigilantissime. Sed non negas, ut opinor, eo veram esse quo disciplina est.

A.—Imo idipsum est quod me movet. Adverti enim etiam disciplinam esse, et ob hoc veram dici.

R.—Quid ergo? Istam putas aliter disciplinam esse potuisse, nisi omnia in ea definita essent et distributa?

A.—Nihil aliud habeo quod dicam.

R.—At, si ad eam pertinet hoc officium, per seipsam disciplina vera est. Quisquamne igitur mirum putabit, si ea qua vera sunt omnia, per se ipsam et in se ipsa vera sit veritas?

A.—Nihil mihi obstat quo minus recte pergam in istam sententiam.

CAPÍTULO XII

De cuántos modos están unas cosas en otras

22. *R.*—Atiende ahora a lo poco que falta.

A.—Di lo que quieras, con tal que lo entienda y te lo conceda gratamente.

R.—De dos modos sabemos que una cosa puede hallarse en otra; uno de modo separable, pudiendo hallarse en otra parte como la madera en este lugar o el sol en el Oriente. Otro es de modo inseparable, como en esta madera la forma y la naturaleza que le es propia: en el sol, la luz; en el fuego, el calor; en el alma, las artes, y en otras cosas semejantes. ¿No estás de acuerdo?

A.—Esa distinción me es muy conocida y entendida desde los primeros años de la adolescencia, y tiene para ella mi completa aprobación.

R.—¿No me concedes igualmente que lo que inseparablemente se halla unido a un sujeto, en faltando éste, no puede subsistir?

A.—También me parece una consecuencia necesaria; pues permaneciendo el sujeto, puede realizarse lo que hay en él, como es notorio al que bien considera estas cosas. Así, v. gr., el color de un cuerpo humano puede cambiarse por enfermedad o por los años, sin que él perezca. Pero no ocurre lo mismo con todas las propiedades inherentes a un sujeto, sino en aquellos para

CAPUT XII

Quot modis quaedam sint in alio

22. *R.*—Ergo attende pauca quae restant.

A.—Profer si quid habes, modo tale sit quod intelligam libenterque concedam.

R.—Esse aliquid in aliquo non nos fugit duobus modis dici. Uno, quo ita est, ut etiam seiungi atque alibi esse possit; ut hoc lignum in hoc loco, ut sol in oriente. Altero autem, quo ita est aliquid in subiecto, ut ab eo nequeat separari: ut in hoc ligno forma et species quam videmus; ut in sole lux, ut in igne calor, ut in animo disciplina, et si qua sunt alia similia. An tibi aliter videtur?

A.—Ista quidem vetustissima sunt nobis, et ab ineunte adolescentia studiosissime percepta et cognita. Quare non possum de his interrogatus quin ea sine ulla deliberatione concedam.

R.—Quid illud, nonne concedis, quod in subiecto est inseparabiliter, si subiectum ipsum non maneat, manere non posse?

A.—Hoc quoque video necessarium: nam, manente subiecto, posse id quod in subiecto est non manere, quisquis diligenter res advertit, intelligit. Siquidem huius corporis color potest vel valetudinis ratione vel aetate immutari, cum ipsum corpus necdum interierit. Et hoc non peraeque in omnibus valet, sed in his in quibus, non ut sint ipsa subiecta, ea quae

cuya existencia no son necesarias. Para la existencia de esta pared no es necesario el color que tiene, y por eso, aunque se blanquee o pinte de negro o de otro color, seguirá siendo y llamándose pared. Pero el fuego, si pierde su calor, dejará de ser fuego; ni la nieve podemos llamarla tal si no es cándida.

CAPÍTULO XIII

DONDE SE COLIGE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

23. Sobre tu pregunta: ¿Cómo es posible que lo que va unido a un sujeto permanezca dejando de existir éste?, te diré que es absurdo y falsísimo sostener que puede subsistir una cosa faltándole el soporte, al que va ligada indefectiblemente su existencia.

R.—Luego hemos llegado adonde queríamos.

A.—¿Qué me dices?

R.—Lo que oyes.

A.—¿Luego se colige ya la inmortalidad del alma?

R.—Clarísimamente, si lo que me has concedido es verdad, a no ser que sostengas que el alma, aun después de muerta, sigue siendo alma.

A.—Lejos de mí asentar tal proposición, pues al perecer, deja de ser alma. Ni me aparta de esta sentencia lo que han dicho grandes filósofos, a saber: que todo principio vivifi-

in subiectis sunt, coexistunt. Non enim ut sit iste paries, paries hoc colore fit, quem in eo videmus, cum etiam si quo casu nigrescat aut albescat, vel aliquem alium mutet colorem, nihilominus tamen maneat paries ac dicatur. At vero ignis, si calore careat, ne ignis quidem erit; nec nivem vocare nisi candidam possumus.

CAPUT XIII

IMMORTALITAS ANIMAE COLLIGITUR

23. Illud vero quod interrogasti, quis concesserit, aut cui posse fieri videatur, ut id quod in subiecto est, maneat, ipso intereunte subiecto? Monstruosum enim et a veritate alienissimum est, ut id quod non esset nisi in ipso esset, etiam, cum ipsum non fuerit, possit esse.

R.—Illud igitur quod quaerebamus inventum est.

A.—Quid narras?

R.—Id quod audis.

A.—Iamne ergo liquido constat animum esse immortalem?

R.—Si ea quae concessisti vera sint, liquidissime: nisi forte animum dicis, etiamsi moriatur, animum esse.

A.—Nunquam equidem hoc dixerim: sed, eo ipso quo interit, fieri ut animus non sit, dico. Nec me ab hac sententia revocat, quod a magnis philosophis dictum est: eam rem, quae, quocumque venerit, vitam prae-

cante, doquiera se halle, no puede ser sujeto de muerte. Pues aunque la luz, entrando doquiera, ilumina un lugar, y por la maravillosa fuerza de los contrarios no admite en sí tinieblas, sin embargo puede apagarse, quedando a obscuras el lugar. Así, lo que resistía a la obscuridad, sin admitirla de algún modo en sí, extinguiéndose, da lugar a su contrario, como podía haberle dado retirándose. Por lo cual temo que la muerte sobrevenga al cuerpo, como la obscuridad a un lugar, unas veces retirándose de él el alma igual que una luz o también extinguiéndose allí mismo. No hay, pues, seguridad alguna contra la muerte corporal, y ha de desearse cierto género de muerte con que se separe el alma viva del cuerpo para ir a un lugar donde no pueda morir, si es posible esto. Y si ni aun esto puede ocurrir, porque el alma se enciende en el mismo cuerpo, como una luz, sin poder susbsistir sola en otra parte, y toda muerte consiste en la extinción del alma o de la vida en el cuerpo, entonces habrá de escogerse, según lo permite la humana condición, un género de vida tranquila y segura, lo cual no sé cómo puede lograrse, siendo el alma mortal. Dichosos mil veces los que lograron la certeza por convicción propia o autoridad ajena de que no se debe temer la muerte, aun cuando sea mortal el alma. Pero yo, desgraciado, no he podido conquistar esta certeza con ningún razonamiento ni autoridad.

24. *R.*—¡Fuera todo lamento! Inmortal es el alma humana.

A.—Pero ¿cómo lo demuestras?

stat, mortem in se admittere non posse. Quamvis enim lumen, quocumque intrare potuerit, faciat id lucere, tenebrasque in se, propter memorabilem illam vim contrariorum, non possit admittere, tamen exstinguitur: locusque ille, exstincto lumine, tenebratur. Ita illud quod tenebris resistebat, neque ullo modo in se tenebras admisit, et sic eis intereundo locum fecit, ut poterat etiam discedendo. Itaque timeo ne mors ita contingat corpori, ut tenebrae loco, aliquando discedente animo, ut lumine, aliquando autem ibidem exstincto: ut iam non de omni morte corporis securitas sit; sed aliquod genus mortis sit optandum, quo anima ex corpore incolumis educatur, perducaturque ad locum (si est ullus talis locus), ubi non possit exstingui. Aut si ne hoc quidem potest, atque in ipso corpore anima quasi lumen accenditur, nec alibi potest durare, omnisque mors est exstinctio quaedam animae in corpore, vel vitae; aliquod genus eligendum est, quantum homo sinitur, quo idipsum quod vivitur, cum securitate ac tranquillitate vivatur; quamquam nescio quomodo istud possit fieri si anima moritur. O multum beatos, quibus, sive ab ipsis, sive abs quolibet, non esse metuendam mortem, etiam si anima intereat persuasum est! At mihi misero nullae adhuc rationes, nulli libri persuadere potuerunt.

24. *R.*—Noli gemere. Immortalis est animus humanus.

A.—Unde hoc probas?

R.—Con las premisas que tú me has concedido muy cautamente.

A.—No recuerdo haberte hecho ninguna imprudente afirmación; con todo, hazme un resumen, te ruego; veamos adónde hemos llegado con tantos rodeos, ni quiero ya que me interrogues más. Para sintetizar el resumen de mis concesiones ya no hacen falta preguntas. ¿O es que quieres retardar mi gozo por el éxito de nuestro discurso?

R.—Te daré gusto, pero atiéndeme con mucha vigilancia.

A.—Habla ya, atento estoy, ¿a qué me atormentas?

R.—Si lo que pertenece a un sujeto permanece siempre, necesariamente ha de permanecer el sujeto donde se halla. Es así que toda disciplina está en el alma como en un sujeto. Luego es necesario que subsista siempre el alma, si debe subsistir la disciplina. Mas la disciplina es la verdad, y la verdad, según se demostró al principio de este libro, es inmortal. Luego siempre ha de permanecer el alma, ni puede llamarse mortal. Luego sólo podrá con fundamento rechazar la inmortalidad del alma quien no admita la verdad de las proposiciones arriba sentadas.

CAPÍTULO XIV

Examen del silogismo anterior

25. *A.*—Ya quiero soltar la rienda a mi gozo; pero dos motivos me detienen un poco. Lo primero, me sorprende el

R.—Ex iis quae cum magna cautione, ut arbitror, superius concessisti.

A.—Nihil quidem me minus vigilanter interroganti tibi memini dedisse: sed collige iam ipsam summam, oro te; videamus quo tantis ambagibus pervenerimus, nec me iam interroges volo. Si enim ea breviter enumeraturus es quae concessi, quonam rursus responsio mea desideratur? An ut moras gaudiorum mihi frustra inferas, si quid boni forte confecimus?

R.—Faciam quod te velle video, sed attende diligentissime.

A.—Loquere, iam hic sum, quid enecas?

R.—Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet. Nec animus mortuus dicitur. Immortalem igitur animum solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit.

CAPUT XIV

Excutitur superior syllogismus

25. *A.*—Iam me volo in gaudia mittere, sed duabus aliquantum revocor causis. Nam primum me movet quod circuitu tanto usi sumus,

largo rodeo que hemos estado haciendo con no sé qué cadena de razonamientos, cuando todo podía presentarse tan concisamente como se ha hecho ahora. Por lo cual me angustia el pensar que acaso tales ambages discursivos sólo han servido para ocultarnos alguna celada. En segundo lugar, no veo cómo la disciplina pueda subsistir siempre en el alma, sobre todo la dialéctica, cuando tantos hay que no la conocen, y aun los que se habilitan para ella, la ignoraron tanto tiempo desde la infancia. Pues no podemos decir que no son almas las de los ignorantes o que reside en ellas una disciplina desconocida. Si esto es absurdo, síguese que o no está siempre la verdad en el alma o que aquella disciplina no es la verdad.

26. *R.*—Ya ves que no en balde ha dado tantos rodeos nuestro discurso. Porque indagábamos qué es la verdad, y esto creo que ni aun ahora en este dédalo de cosas, después de tan largo recorrido, hubiéramos podido lograrlo. ¿Pero qué vamos hacer? ¿Dejaremos todo lo comenzado, esperando venga a nuestras manos algún libro que satisfaga nuestras ansias? Ya sé que hay muchos escritos anteriores a esta época que no hemos leído y tenemos noticia de que en nuestros días se continúa escribiendo en prosa y en verso sobre este tema; y lo hacen hombres cuyos libros e ingenio no pueden sernos desconocidos, y nos alienta la esperanza de hallar en ellos lo que buscamos aquí; sobre todo sabiendo que ante nuestros mismos ojos brilla aquel ingenio en quien revive la elocuencia que lamentábamos como muerta. ¿Per-

nescio quam ratiocinationum catenam sequentes, cum tam breviter totum de quo agebatur demonstrari potuerit quam nunc demonstratum est. Quare me sollicitum facit, quod tam diu quasi ad insidiandum obambulavit oratio. Deinde non video quomodo in animo semper sit disciplina, praesertim disputandi, cum et tam pauci eius gnari sint, et quisquis eam novit, tanto ab infantia tempore fuerit indoctus. Non enim possumus dicere, aut imperitorum animos non esse animos, aut esse in animo eam quam nesciant disciplinam. Quod si vehementer absurdum est, restat ut aut non semper in animo sit veritas, aut disciplina illa veritas non sit.

26. *R.*—Vides quam non frustra tantos circuitos egerit nostra ratiocinatio. Quaerebamus enim quid sit veritas, quod ne nunc quidem in hac quadam silva rerum, omnibus pene callibus oberratis, video nos investigare potuisse. Sed quid facimus? An incoepta omittimus, et expectamus ecquid nobis librorum alienorum in manus incidat, quod huic quaestioni satisfaciat? Nam et multos ante nostram aetatem scriptos esse arbitror, quos non legimus: et nunc ut nihil quod nescimus opinemur, manifestum habemus, et carmine de hac re scribi, et soluta oratione, et ab iis viris quorum nec scripta latere nos possunt; et eorum ingenia talia novimus, ut nos in eorum litteris quod volumus inventuros desperare non possimus: praesertim cum hic ante oculos nostros sit ille in quo ipsam eloquentiam, quam mortuam dolebamus, perfectam revixisse cognovimus.

mitirá él, después de enseñarnos el modo de vivir, que ignoremos la naturaleza de la vida?

A.—No lo creo; y mucho espero de él, si bien me apena el ver que no podemos descubrirle nuestra adhesión a su persona ni nuestro deseo de sabiduría. Seguramente se compadecería él de mi alma, atormentada y sitibunda, para colmarla pronto con el agua viva de su fuente. El vive tranquilo en la convicción de la inmortalidad del alma, y no sabe que hay quienes soportan la miseria de esta ignorancia, y sería una crueldad no satisfacer a su necesidad y demanda. Y aquel otro conoce tal vez nuestros deseos, pero se halla tan lejos y estamos en un punto tal, que apenas tenemos facilidad de comunicación epistolar. El cual, con el ocio de que disfruta más allá de los Alpes, creo que habrá terminado ya el poema escrito para disipar el temor de la muerte y el pavor y frío del alma aterida por un antiguo hielo. Pero mientras no llegan estos socorros, tan lejanos a nosotros, ¿no es una gran torpeza el malograr nuestro ocio llevando el alma pendiente y cautiva de tan penosa incertidumbre?

CAPÍTULO XV

NATURALEZA DE LO VERDADERO Y LO FALSO

27. ¿Dónde está, pues, el fruto de nuestras plegarias, pasadas y presentes, a Dios para pedirle, no riquezas ni deleites carnales, ni honores y estimación popular, sino para que nos abra

Illene nos sinet, cum scriptis suis vivendi modum docuerit, vivendi ignorare naturam?

A.—Non arbitror equidem, et multum inde spero; sed unum doleo quod vel erga se vel erga sapientiam studium nostrum non ei ut volumus, valemus aperire. Nam profecto ille misereretur sitim nostram, et exundaret multo citius quam nunc. Securus enim est quod sibi iam totum de animae immortalitate persuasit, nec scit aliquos esse fortasse qui huius ignorationis miseriam satis cognoverunt, et quibus praesertim rogantibus non subvenire crudele sit. Ille autem alius novit quidem pro familiaritate ardorem nostrum, sed ita longe abest, et ita nunc constituti sumus, ut vix ad eum vel epistolae mittendae facultas sit. Quem credo iam otio Transalpino perfecisse carmen quo metus mortis excantatus effugiat, et antiqua glacie duratus animae stupor frigusque pellatur. Sed interim, dum ista proveniunt, quae in nostra potestate non sunt, nonne turpissimum est perire otium nostrum, et totum ipsum animum ex incerto arbitrio pendere deligatum?

CAPUT XV

VERI ET FASI NATURA

27. Ubi est quod Deum et rogavimus et rogamus, ut nobis non divitias, non corporis voluptates, non populares suggestus aut honores, sed

el camino del conocimiento de Dios y de nuestra alma? ¿Nos dejará tal vez El de su mano o le abandonaremos nosotros?

R.—Muy ajeno es a su clemencia abandonar a los que indagan la verdad; lejos también de nosotros abandonar a tan seguro guía. Por lo cual repitamos, brevemente si te parece, las dos partes de nuestra argumentación, conviene a saber: la verdad siempre subsiste y la dialéctica es la verdad. Me has dicho que dudabas de ellas, impidiéndonos tener la completa seguridad de nuestras conclusiones. ¿O quieres que indaguemos cómo puede hallarse un arte en el alma de un hombre inculto, pues no podemos negar que es verdadera alma la suya? También tus dudas hacían hincapié en este punto, retrayéndote de conceder valor a los discursos anteriores.

A.—Discutamos ahora lo primero, dejando para después lo que hay de esto; así todo quedará expuesto.

R.—Hagamos lo que quieres, pero presta suma atención, pues sé lo que te sucede cuando escuchas, y es que estás demasiado pendiente de la conclusión, y por esperar de un momento para otro las últimas ilaciones, pasas sin examinar bien lo que se pregunta.

A.—Tal vez tienes razón; lucharé, pues, contra esta ligereza mía como pueda; y empieza a investigar, no perdamos tiempo en cosas superfluas.

28. *R.*—Si mal no recuerdo, hemos llegado a la conclusión siguiente: la verdad no puede morir, aun pereciendo el mundo o la misma verdad, pues sería verdadera la proposición: el mundo y la verdad han perecido. Pero nada hay verda-

animam nostram seque ipsum quaerentibus iter aperiat? Itane nos deseret aut a nobis deseretur?

R.—Alienissimum quidem ab ipso est, ut eos qui talia desiderant deserat. Unde a nobis quoque alienum esse debet, ut tantum ducem deseramus. Quare si placet, repetamus breviter unde illa duo confecta sint, aut semper manere veritatem, aut veritatem esse disputandi rationem. Haec enim vacillare dixisti quo minus nos faciat totius rei summa securos. An potius illud quaeremus quomodo esse possit in imperito animo disciplina, quem non possumus non animum dicere? Hinc enim commotus videbare, ut illis quae concesseras, dubitare rursus necesse fuerit.

A.—Imo discutiamus prius illa, deinde hoc quale sit videbimus. Ita enim, ut opinor, nulla controversia remanebit.

R.—Ita fiat: sed adesto totus atque cautissimus. Scio enim quid tibi eveniat attendenti, dum nimis pendes in conclusionem, et ut iam iamque inferatur expectas, ea quae interrogantur non diligenter examinata concedis.

A.—Verum fortasse dicis, sed enitar contra hoc genus morbi quantum possum: modo iam tu incipe quaerere, ne superfluis immoremur.

28. *R.*—Ex eo, quantum memini, veritatem non posse interire conclusimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam si ipsa

dero sin la verdad; luego de ningún modo puede perecer la verdad.

A.—Admito esas afirmaciones y mucho me maravillo si son falsas.

R.—Vamos, pues, al otro punto.

A.—Permíteme antes una pausa de reflexión sobre lo dicho para que no tenga que volver atrás.

R.—Entonces, ¿no será verdad que ha perecido la verdad? Pues si no lo es, luego la verdad subsiste. Si lo es, ¿cómo desaparecida la verdad puede haber algo verdadero, no existiendo aquélla?

A.—Nada tengo que oponerte ni advertir; adelante, pues. Haremos lo posible para que los hombres doctos y prudentes lean esto y corrijan, si merece, nuestra temeridad, pues no veo ni ahora ni nunca qué pueda alegarse contra lo dicho.

29. *R.*—¿Puede llamarse verdad la que no es fundamento de todo lo verdadero?

A.—De ningún modo.

R.—¿Y no se llama verdadero lo que no es falso?

A.—Sería locura dudar de eso.

R.—¿Acaso lo falso no es lo que remeda a otro, sin ser aquello a que se asemeja?

A.—Ninguna otra cosa es más digna de ese nombre. Pero también se llama falso lo que dista mucho de asemejarse a lo verdadero.

veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate: nullo modo igitur interit veritas.

A.—Agnosco ista, et multum miror si falsa sunt.

R.—Ergo illud alterum videamus.

A.—Sine me paululum considerare, oro te, ne huc iterum turpiter redeam.

R.—Ergone interisse veritatem verum non erit? Si non erit verum, non ergo interit. Si verum erit, unde post occasum veritatis verum erit, cum iam veritas nulla est?

A.—Nihil habeo quid plus cogitem atque considerem: perge ad aliud. Certe faciemus quantum possumus ut docti atque prudentes viri legant haec; et nostram, si qua est, corrigant temeritatem: nam me nec modo nec aliquando arbitror quid contra hoc dicatur, posse invenire.

29. *R.*—Numquidnam ergo dicitur veritas nisi qua verum est quidquid verum est?

A.—Nullo modo.

R.—Numquidnam recte dicitur verum nisi quod non est falsum?

A.—Hinc vero dubitare dementia est.

R.—Num falsum non est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, neque id tamen est cuius simile apparet?

A.—Nihil quidem aliud video quod libentius falsum vocem. Sed tamen solet falsum dici etiam quod a verisimilitudine longe abest.

R.—¿Quién lo niega? Mas alguna semejanza de verdad ha de tener.

A.—¿Cómo? Pues cuando se dice que Medea voló en un atelaje de serpientes, de ningún modo esta ficción imita la verdad, por tratarse de una cosa enteramente irreal.

R.—Exacta es tu observación; pero ¿no adviertes que a lo que es nada tampoco puede darse el nombre de falso? Lo falso existe; si no existiera no sería falso.

A.—Luego ¿no llamaremos falso al imaginario prodigio atribuido a Medea?

R.—De ningún modo; porque si es falso, ¿cómo es un prodigio o monstruo?

A.—Estoy asombrado. Es decir, que cuando yo oigo: *Engancho a mi carro grandes serpientes aladas uncidas a un yugo,* ¿no digo una falsedad?

R.—Sin duda la dices. Pues hay algo falso que enuncias.

A.—Pues ¿qué es?

R.—La proposición enunciada en el verso.

A.—Pues ¿en qué imita ella a la verdad?

R.—En que no se expresaría de otro modo si realmente hubiese volado Medea. Una falsa proposición remeda en su forma a una proposición verdadera. Si no se le da crédito, sólo imita en su expresión lo verdadero, y es falsa, pero sin producir engaño. Si se da crédito, entonces imita también a las sentencias verdaderas.

R.—Quis negat? Sed tamen quod habeat ad verum nonnullam imitationem.

A.—Quomodo? Non enim, cum dicitur iunctis alitibus anguibus Medeam volasse, ulla ex parte res ista verum imitatur, quippe quae nulla sit, nec imitari aliquid possit ea res quae omnino non sit.

R.—Recte dicis: sed non attendis illam rem quae omnino nulla sit, ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est: si non est, non est falsum.

A.—Non ergo dicemus illud de Medea, nescio quod monstrum, falsum esse?

R.—Non utique: nam si falsum est, quomodo monstrum est?

A.—Miram rem video: itane tandem cum audio: *angues ingentes alites iunctos iugo*[1], non dico falsum?

R.—Dicis plane. Est enim quod falsum esse dicas

A.—Quid quaeso?

R.—Illam scilicet sententiam quae ipso versu enuntiatur.

A.—Et quam tandem habet ista imitationem veri?

R.—Quia similiter enuntiaretur etiam si vere illud Medea fecisset. Imitatur ergo ipsa enuntiatione veras sententias falsa sententia. Quae. si non creditur, eo solo imitatur veras, quod ita dicitur: estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas veras.

[1] Cic., *De Inventione* 1,19.

A.—Ahora advierto la gran diferencia entre lo que decimos y las cosas de que lo decimos, por lo cual asiento a lo dicho, pues me detenía el creer que todo lo falso presenta cierta imitación de lo verdadero. Pues ¿quién no se ríe del que dice que la piedra es una falsa plata?; y, sin embargo, si alguien asegura que la piedra es plata, le respondemos que profiere una falsa proposición. En cambio, con alguna razón, según opino, llamamos plata falsa al estaño y al plomo, porque de algún modo la imitan, y entonces no es falsa nuestra proposición, sino el objeto mismo.

CAPÍTULO XVI

SI COSAS MÁS EXCELENTES PUEDEN LLAMARSE CON NOMBRES DE LAS QUE SON MENOS

30. *R.*—Veo que me has comprendido. Pero examina ahora si podría llamarse la plata con el nombre de falso plomo.

A.—No; va contra mi gusto.

R.—¿Por qué?

A.—No lo sé; sólo veo que me repugna.

R.—¿Será tal vez porque la plata es de mejor calidad y con aquel nombre se le rebaja; en cambio, el plomo sale ventajoso y honrado cuando se le llama plata falsa?

A.—Creo que has atinado en la explicación que yo quería.

A.—Iam intelligo multum interesse inter illa quae dicimus, et illa de quibus dicimus aliquid: quare iam assentior: nam hoc solo revocabar, quidquid falsum dicimus, non recte dici, nisi habeat veri alicuius imitationem. Quis enim lapidem falsum argentum esse dicens non iure rideatur? Tamen, si quisquam lapidem argentum esse dicat, dicimus falsum eum dicere, id est, falsam proferre sententiam. Stannum autem vel plumbum non absurde, ut opinor, falsum argentum vocamus, quod id res ipsa velut imitatur: neque ex eo falsa est nostra sententia, sed illud ipsum de quo enuntiatur.

CAPUT XVI

AN MELIORA DETERIORUM NOMINIBUS VOCARI POSSINT

30. *R.*—Bene intelligis. Sed illud vide utrum et argentum falsi plumbi nomine congruenter appellare possimus.

A.—Non mihi placet.

R.—Quid ita?

A.—Nescio: nisi illud video vehementer contra voluntatem meam dici.

R.—Num forte propterea quod argentum melius est, et quasi in contumeliam eius dicitur? Plumbi autem quidam velut honor est, si falsum argentum vocetur.

A.—Prorsus explicasti quod volebam. Et ideo credo iure infames

Y ésta es la razón por que se consideran como abominandos y execrables e incapaces de testar los hombres que se visten de mujeres, a quienes no sé si llamarlos falsas mujeres o más bien hombres falsos. Pero podemos llamarlos verdaderos histriones y verdaderos infames, o si son ocultos—pues todo lo infame se relaciona con la fama—, justamente los llamaremos verdaderos malvados, según opino.

R.—Dejemos para otra ocasión el discutir de estos puntos, porque muchas cosas se hacen, al parecer, indecorosas a la faz del pueblo y un fin honesto y laudable las justifica. Así, se ventila una grave discusión sobre si con el fin de librar la patria puede uno, disfrazado de mujer, engañar al enemigo, exhibiéndose como mujer falsa para ser tal vez más verdadero varón, o si el sabio que comprende que su vida es necesaria para el bien común debe preferir morirse de frío a ponerse vestidos femeninos por falta de otros. Pero de estas cuestiones se tratará en otra parte. Ahora se ve cuántas investigaciones deben hacerse para que nuestro trabajo siga adelante sin incurrir en ciertas inevitables torpezas. Mas por lo que atañe a la presente cuestión, me parece ya indubitable y evidente que lo falso se dice por imitación de lo verdadero [a].

intestabilesque haberi, qui muliebri habitu se ostentant, quos nescio utrum falsas mulieres, an falsos viros melius vocem. Veros tamen histriones, verosque infames sine dubitatione possumus vocare: aut, si latent, nec infame quidquam, nisi a turpi fama, nominatur, veros nequam non sine veritate dicimus, ut opinor.

R.—Alius locus nobis erit de istis rebus disserendi: multa enim fiunt quae quasi facie populari turpia videntur, aliquo tamen fine laudabili honesta monstrantur. Et magna quaestio est utrum patriae liberandae causa muliebri tunica indutus debeat hostem decipere, hoc ipso quo mulier falsa sit, fortasse verior vir futurus. Et utrum sapiens qui aliquo modo certum habeat necessariam fore vitam suam rebus humanis, malit emori frigore quam femineis vestibus, si aliud non sit, amiciri. Sed de hoc, ut dictum est, alias videbimus. Profecto enim cernis quantae inquisitionis indigeat, quatenus ista progredi debeant, ne in quasdam inexcusabiles turpitudines decidatur. Nunc autem quod praesenti quaestioni satis est, iam puto apparere, neque dubitari non esse falsum quidquam nisi veri aliqua imitatione.

[a] Véase la nota 22: *La infamia de disfrazarse.*

CAPÍTULO XVII

¿HAY COSAS ENTERAMENTE FALSAS O VERDADERAS?

31. *A.*—Pasa adelante; estoy persuadido ya de esa verdad.

R.—Ahora te pregunto si fuera de las ciencias en que nos instruimos—y entre ellas debe incluirse el deseo mismo y esfuerzo de la sabiduría—podemos hallar alguna cosa tan verdadera que no sea como el Aquiles del teatro, el cual ha de ser en parte falso para que pueda ser verdadero.

A.—Creo que hay muchas cosas de ese género. Esta piedra, por ejemplo, no es objeto de las disciplinas, y, sin embargo, para ser verdadera, no imita a ninguna otra cosa con respecto a la cual sea falsa. Y con ésta acuden al pensamiento un tropel de infinitas cosas.

R.—Admito la observación; pero ¿no te parece que todas ellas están comprendidas en la categoría de los cuerpos?

A.—Opinaría como tú si tuviera certeza de que el vacío no es nada, o creyere que el alma ha de contarse entre las cosas corpóreas, o que Dios es un cuerpo. Si existen todas estas cosas, no son falsas o verdaderas por ningún linaje de imitación.

R.—Muy lejos me quieres llevar, mas procuraré buscar un atajo. Pues una cosa es el vacío y otra la verdad.

A.—Muy grande es su diferencia ciertamente. ¡Qué cosa más vacía que yo mismo, si creo que la verdad es irreal y me pierdo

CAPUT XVII

NUM ALIQUID EX OMNI PARTE FALSUM SIT AUT VERUM

31. *A.*—Proficiscere ad reliqua: nam hoc mihi bene persuasum est.

R.—Ergo illud quaero, utrum praeter disciplinas quibus erudimur, et quibus etiam ipsum studium sapientiae annumerari decet, possimus quidquam ita verum invenire, quod non sicut theatricus Achilles ex aliqua parte falsum sit, ut ex alia verum esse possit?

A.—Mihi videntur multa inveniri. Non enim disciplinae istum habent lapidem; nec tamen, ut verus sit lapis imitatur aliquid secundum quod falsus dicatur. Quo uno commemorato, vides iam innumerabilibus supersedendum esse, quae sponte occurrant cogitantibus.

R.—Video prorsus. Sed nonne tibi videntur uno corporis nomine includi?

A.—Viderentur, si, aut inane nihil esse certum haberem, aut ipsum animum inter corpora numerandum arbitrarer, aut etiam Deum corpus aliquod esse crederem. Quae omnia si sunt, ad nullius imitationem falsa et vera esse video.

R.—In longum nos mittis, sed utar, quantum possum, compendio. Certe enim aliud est quod inane appellas, aliud quod veritatem.

A.—Longe aliud. Quid enim me inanius, si veritatem inane aliquid

tan afanosamente buscando el vacío? Pues ¿qué deseo hallar sino la verdad?

R.—Luego ya me concedes que no hay cosas verdaderas sino por la verdad.

A.—Tengo ya formulada esa persuasión.

R.—¿Dudas de que fuera del vacio no hay vacío o de que ciertamente es un cuerpo?

A.—No dudo de ningún modo.

R.—¿O piensas tal vez que la verdad es realidad corporal?

A.—Tampoco.

R.—¿O cosa inherente a algún cuerpo?

A.—No lo sé; nada se me ocurre a este propósito; pero tú ya sabes que si existe el vacío, se da donde no hay cuerpo alguno.

R.—Es evidente.

A.—¿A qué nos detenemos, pues?

R.—¿Acaso crees que la verdad hizo el vacío o que puede haber algo verdadero donde falta la verdad?

A.—No.

R.—No es, pues, la verdad una inania, ni el vacío puede hacerlo sino la carencia de entidad; por otra parte, es manifiesto que lo que carece de verdad no es verdadero; y absolutamente hablando, el vacío se llama así por su privación de ser. ¿Cómo, pues, puede ser verdadero lo que no es o cómo puede serlo lo que es nada?

A.—Adelante, pues, y dejemos el vacío como una inania.

puto, aut tantopere aliquid inane appeto? Quid enim aliud quam veritatem invenire desidero?

R.—Ergo et illud fortasse concedis: nihil verum esse, quod non veritate fiat ut verum sit.

A.—Iam hoc olim manifestum est.

R.—Num dubitas nihil esse inane praeter ipsum inane, aut certe corpus?

A.—Prorsus non dubito.

R.—Opinor ergo, veritatem corpus esse aliquod credis?

A.—Nullo modo.

R.—Quid in corpore?

A.—Nescio: nihil ad rem: arbitror enim vel illud te scire, si est inane, magis illud esse ubi nullum sit corpus.

R.—Hoc sane planum est.

A.—Quid igitur immoramur?

R.—An tibi aut videtur veritas fecisse inane, aut aliquid verum esse ubi veritas non sit?

A.—Non videtur.

R.—Non est ergo inane verum, quia neque ab eo quod inane non est, inane fieri potest: et quod veritate caret, verum non esse manifestum est: omnino ipsum quod inane dicitur, ex eo quod nihil sit dicitur. Quomodo igitur potest verum esse quod non est: aut quomodo potest esse quod penitus nihil est?

A.—Age nunc inane tanquam inane deseramus.

CAPÍTULO XVIII

Si los cuerpos son verdaderos

32. *R.*—¿Qué piensas de las demás cosas?

A.—¿A qué te refieres?

R.—A lo que favorece a mi causa, pues restan Dios y el alma, y si los dos son verdaderos, porque en ellos está la verdad, ya nadie duda de la inmortalidad de Dios. Y también el alma deberá tenerse por inmortal si se prueba que es sede de una verdad que no muere. Veamos, pues, ya la última cuestión, a saber: si el cuerpo es en verdad verdadero, esto es, si no está en él la verdad, sino más bien una imagen de la misma. Porque si los cuerpos, que muy bien sabemos están sometidos a la muerte, poseen la verdad en la misma forma que las ciencias, ya habrá que privar a la dialéctica de su privilegio de reguladora de las demás artes. Porque también parecen poseer su verdad las realidades materiales que no han sido efecto del arte de disputar. Y si ellos son verdaderos por algún género de imitación, y por lo mismo, distan de la verdad pura, nada impedirá a la dialéctica para que sea considerada como la misma verdad.

A.—Entre tanto indaguemos la naturaleza de lo material; y veo que llegando aquí a una conclusión, nuestra controversia no se acaba.

R.—¿Cómo sabes lo que quiere Dios? Atiende, pues; yo creo que todo cuerpo está limitado y contenido por una forma y espe-

CAPUT XVIII

An vere sit corpus

32. *R.*—Quid de ceteris dicis?

A.—Quid?

R.—Quod vides mihi plurimum suffragari. Restat enim animus et Deus, quae duo si propterea vera sunt quod in his est veritas, de immortalitate Dei nemo dubitat. Animus autem immortalis creditur, si veritas, quae interire non potest, etiam in illo esse probatur. Quare iam illud ultimum videamus, utrum corpus non sit vere verum, id est, non in eo sit veritas, sed quasi quaedam imago veritatis. Nam, si et in corpore, quod satis certum est recipere interitum, tale verum invenerimus, quale est in disciplinis, non continuo erit disputandi disciplina veritas, qua omnes verae sunt disciplinae. Verum est enim et corpus, quod non videtur disputandi ratione esse formatum. Si vero et corpus imitatione aliqua verum est, et ob hoc non ad liquidum verum, nihil erit fortasse quod impediat disputandi rationem quominus ipsa veritas esse doceatur.

A.—Interim quaeramus de corpore: nam ne hoc quidem, cum constiterit, video istam controversiam terminatam.

R.—Unde scis quid velit Deus? Itaque attende: nam ego puto cor-

cie, sin la cual no sería cuerpo. Y si la tuviese verdadera, sería alma. ¿Opinas de otro modo?

A.—Asiento en parte; de lo demás, dudo; concedo que para ser cuerpo se requiere una figura. Pero no entiendo lo que añades: si la tuviera verdadera, sería alma.

R.—¿No recuerdas ya lo que dijimos al principio del libro primero acerca de las figuras geométricas?

A.—Bien haces en recordármelo; lo recuerdo, y muy a gusto.

R.—¿Se hallan las figuras en los cuerpos tales como las concibe aquella disciplina?

A.—No; antes son mucho menos perfectas.

R.—¿Y cuáles te parecen las verdaderas?

A.—No me hagas tales preguntas. Pues ¿quién es tan ciego que no vea que las figuras concebidas por la ciencia geométrica están en la misma verdad y la verdad en ellas, mientras las figuras de los cuerpos aspiran a ser lo que ellas, con cierto remedo de la verdad, y en este aspecto son falsas? Ya entiendo, pues, cuanto querías demostrarme.

pus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet corpus non esset; si veram haberet, animus esset. An aliter putandum est?

A.—Assentior in parte, de cetero dubito: nam nisi teneatur aliqua figura, corpus non esse concedo. Quomodo autem si eam veram haberet, animus esset, non satis intelligo.

R.—Nihilne tandem de primi libri exordio, et de illa tua geometrica recordaris?

A.—Bene commemorasti: recordor prorsus ac libentissime.

R.—Talesne in corporibus figurae inveniuntur, quales illa disciplina demonstrat?

A.—Imo, incredibile est quanto deteriores esse convincuntur.

R.—Quas ergo istarum veras putas?

A.—Ne quaeso etiam istuc me interrogandum putes. Quis enim mente tam caecus est qui non videat istas, quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate, aut in his etiam veritatem: illas vero corporis figuras, siquidem quasi ad istas tendere videntur habere, nescio quam imitationem veritatis, et ideo falsas esse? Iam enim totum illud quod ostendere moliebaris intelligo.

CAPÍTULO XIX

DE LAS VERDADES ETERNAS SE ARGUYE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

33. *R.*—¿Qué necesidad, pues, tenemos ya de investigar más sobre el arte de la dialéctica? Porque ora las figuras geométricas estén en la verdad, ora la verdad en ellas, nadie duda de que se contienen en nuestra alma o en nuestra inteligencia, y, por tanto, se concluye necesariamente que en ella está la verdad. Y si por una parte toda disciplina está en nuestro ánimo adherida inseparablemente a él y por otra no puede morir la verdad, ¿por qué dudamos de la vida imperecedera del alma sin duda influidos por no sé qué familiaridad con la muerte? ¿Acaso aquellas líneas o un cuadrado, o esfera, imitan algo extraño para ser verdaderas?

A.—De ningún modo puedo creer tal cosa, pues habría que suponer que una línea no es una longitud sin latitud ni la circunferencia una curva cerrada cuyos puntos equidistan del centro.

R.—Entonces, ¿por qué dudamos? Donde están ellas, ¿no está la verdad?

A.—Dios me libre del disparate de negarlo.

R.—¿Acaso, pues, la disciplina no está en el alma?

A.—¿Quién ha dicho tal cosa?

R.—¿Y acaso puede, pereciendo un sujeto, permanecer lo que se halla con él?

CAPUT XIX

VERITAS IMMORTALIS ARGUIT ANIMAE IMMORTALITATEM

33. *R.*—Quid ergo iam opus est ut de disciplina disputationis requiramus? Sive enim figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, anima nostra, id est, intelligentia nostra contineri, nemo ambigit; ac, per hoc, in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quod si quaelibet disciplina ita est in animo, ut in subiecto inseparabiliter, nec interire veritas potest, quid, quaeso, de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus? An illa linea vel quadratura vel rotunditas habent alia quae imitentur ut vera sint?

A.—Nullo modo id possum credere, nisi forte aliud sit linea quam longitudo sine latitudine, et aliud circulus quam linea circumducta undique ad medium aequaliter vergens.

R.—Quid ergo cunctamur? An ubi ista sunt veritas non est?

A.—Avertat Deus amentiam.

R.—An disciplina non est in animo?

A.—Quis hoc dixerit?

R.—Sed forte potest, intereunte subiecto, id quod in subiecto est permanere?

A.—¿Y cuándo se me persuade a mí de tal afirmación?

R.—Luego ¿debe fenecer la verdad?

A.—No es posible eso.

R.—Pues entonces es inmortal el alma; ríndete ya a tus razones, cree a la verdad, porque ella clama que habita en ti y es inmortal, y no puede derrocársele de su sede con la muerte del cuerpo. Aléjate ya de tu propia sombra, entra dentro de ti mismo; no debes temer ninguna muerte en ti, sino el olvido de que eres inmortal.

A.—Oigo, me reanimo, comienzo a retornar en mí. Pero antes, te ruego, resuélveme la dificultad propuesta ya: cómo en el alma de los indoctos, que también debe gozar del mismo privilegio de inmortalidad, está la verdad de las disciplinas.

R.—Esa dificultad pide la redacción de otro volumen, si se ha de discutir ampliamente; ahora veo que te conviene pasar revista a la conclusión a que hemos llegado, pues si no te acometen dudas sobre las afirmaciones hechas, hemos cosechado mucho fruto y con no poca seguridad podemos seguir adelante.

A.—Quando mihi hoc persuadetur?

R.—Restat ut occidat veritas.

A.—Unde fieri potest?

R.—Immortalis est igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede veritati: clamat, et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Avertere ab umbra tua: revertere in te: nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis.

A.—Audio, resipisco, recolere incipio. Sed, quaeso, illa quae restant expedias, quomodo in animo imperito (non enim eum mortalem dicere possumus), disciplina et veritas esse intelligantur?

R.—Aliud ista quaestio volumen desiderat, si eam vis tractari diligenter: simul et illa, quae ut potuimus investigata sunt, recensenda tibi esse video: quia si nihil eorum quae concessa sunt dubium est, multum nos egisse arbitror, nec cum parva securitate cetera quaerere.

CAPÍTULO XX

COSAS VERDADERAS Y COSAS RECORDADAS. PERCEPCIÓN SENSIBLE E INTELIGIBLE

34. *A.*—Me atengo a lo que dices y haré con gusto lo que me mandas. Pero declárame con brevedad antes de terminar este volumen la diferencia que hay entre la verdadera figura, tal como es concebida por la inteligencia, y la que se forja con la imaginación, fantasía o fantasma que dicen los griegos.

R.—Pides la comprensión de una cosa para la cual se requiere una gran pureza intelectual, y no te hallas suficientemente ejercitado para ello, si bien sólo buscamos con estos mismos rodeos tu preparación y ejercicio, a fin de que te habilites para contemplar la verdad. Sin embargo, brevemente te expondré cómo puede demostrarse la diferencia que hay. Figúrate que te has olvidado de una cosa y otros quieren traértela a la memoria y te dicen: ¿Es esto o aquello?, profiriendo cosas diversas como si fueran semejantes. Y tú ni atinas en lo que deseas recordar, y con todo, ves que no es lo que te sugieren. Cuando ocurre esto, ¿se trata de un olvido completo en ti? ¿No forma parte de cierto recuerdo el mismo discernimiento que haces entre lo que buscas y lo que te proponen?

A.—Así parece.

R.—Todavía éstos no ven la verdad, pero están libres del

CAPUT XX

QUAEDAM VERA CREDIMUS, QUAEDAM RECORDAMUR: QUAEDAM NEC SENSU, NEC PHANTASIA, SED TANTUM RATIONE DEPREHENDUNTUR

34. *A.*—Ita est ut dicis, et obtempero praeceptis tuis libens. Sed illud saltem impetrem antequam terminum volumini statuas: ut quid intersit inter veram figuram, quae intelligentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece sive phantasia sive phantasma dicitur, breviter exponas.

R.—Hoc quaeris quod videre nisi mundissimus non potest, et ad cuius rei visionem parum es exercitatus: neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitationem tuam, ut illud videre sis idoneus, operamur: tamen interesse plurimum quomodo possit doceri, fortasse breviter planum facio. Fac enim te aliquid esse oblitum, aliosque te velle quasi in memoriam revocare. Dicunt ergo illi: numquidnam hoc est, aut illud? diversa velut similia proferentes. Tu vero nec illud vides quod recordari cupis, et tamen vides non hoc esse quod dicitur. Numquidnam tibi, cum hoc evenit, omni modo videtur oblivio? Nam ipsa discretio, qua non admittitur quod falso admoneris, pars quaedam recordationis est.

A.—Ita videtur.

R.—Tales ergo nondum verum vident: falli tamen decipique non

engaño y del error y saben lo que buscan. Pero si alguien te dice que tú a los pocos días de nacer te reíste, no tendrás por falso lo que te dicen, y si el testigo merece fe, no lo recordarás, pero lo creerás, pues el tiempo de tu infancia está sepultado bajo un pesadísimo olvido. ¿No es así?

A.—Ciertamente.

R.—Este olvido se diferencia mucho de aquel otro, el cual ocupa como un término medio. Pues todavía hay otro más vecino y próximo al recuerdo y reconocimiento de la verdad. Se asemeja a lo que nos ocurre cuando vemos alguna cosa y reconocemos ciertamente que la hemos visto alguna vez y aseguramos que la conocemos; nos esforzamos por recordar dónde, cuándo y cómo y con quién ha llegado a nuestra noticia. ¿Se trata de una persona? Buscamos también dónde la hemos conocido; y cuando ella nos lo recuerda, de repente, todo nos vuelve a la memoria como una luz, y sin ningún esfuerzo todo lo reproducimos. Esta clase de hechos, ¿te es desconocida u oscura?

A.—Nada más manifiesto, porque han sido objeto de repetida experiencia.

35. *R.*—Tales son los que están bien instruidos en las artes liberales, las cuales, al aprenderlas, las extraen y desentrañan, en cierto modo, de donde estaban soterradas por el olvido, y no se contentan ni descansan hasta contemplar en toda su extensión y plenitud la hermosa faz de la verdad que en ellas resplandece. Pero de allí se levantan y se mezclan ciertos falsos colores y formas, con que se empaña el espejo del pensamiento, engañando a

possunt, et quid quaerant satis norunt. At si tibi quispiam dicat te post paucos dies risisse quam natus es, non audes dicere falsum esse: et si auctor sit cui fides habenda est, non recordaturus, sed crediturus es: totum enim tempus illud validissima oblivione tibi sepultum est: an aliter putas?

A.—Prorsus consentio.

R.—Haec igitur ab illa oblivione plurimum differt, sed illa media est. Nam est alia recordationi revisendaeque veritati propior atque vicinior: cui simile est quando videmus aliquid, certoque recognoscimus id nos vidisse aliquando, atque nosse affirmamus; sed ubi, aut quando aut quomodo, aut apud quem nobis in notitiam venerit, satagimus repetere atque recolere. Ut si de homine nobis contigerit, etiam quaerimus ubi eum noverimus: quod, cum ille commemoraverit, repente, tota res memoriae quasi lumen, infunditur, nihilque amplius ut reminiscamur laboratur. An hoc genus ignotum tibi est, aut obscurum?

A.—Quid hoc planius, aut quid crebrius mihi accidere solet?

35. *R.*—Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi: siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt *: nec tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur. Sed ex his quidam falsi colores

* *Retr.* 1,4,4: PL 32,590.

los que indagan la verdad y haciéndoles creer que allí está todo cuanto buscaban. Son ilusiones que se han de evitar con suma cautela, porque son falaces y cambian al variar el espejo del pensamiento, cuando la faz de la verdad es única e invariable. La imaginación te pintará, v. gr., cuadrados de diferente magnitud, como presentándolos ante los ojos; pero la mente interior, amiga de la verdad, debe volverse, si puede, a aquella razón según la cual juzga de la cuadratura de las figuras.

A.—¿Y si nos dice alguien que ella juzga también según lo que ve por los sentidos?

R.—Entonces, ¿por qué juzga, si está bien instruida, que una esfera perfecta sólo tiene un punto de contacto con un plano ideal? ¿Quién ha visto o puede ver con los ojos semejante cosa, pues ni con la misma imaginación puede representarse? ¿Y no experimentamos las mismas dificultades cuando pretendemos pintar en la imaginación un círculo inconcebiblemente pequeño y en él trazamos los radios al centro? Pues si trazamos dos, separados por una distancia que apenas puede punzarse con el filo de una aguja, ya nuestra imaginación se declara incapaz de representarse otras que sin ninguna confusión lleguen al centro; pero la razón enseña que pueden trazarse otras innumerables, pasando por increíbles angosturas de espacio y sin tocarse más que en el centro, de modo que en el intervalo de cada línea podría inscribirse un círculo. A esto no llega ningún fantasma, el cual falla aún más que los ojos, por donde han entrado en el ánimo; por tanto,

atque formae, velut in speculum cogitationis se fundunt, falluntque inquirentes saepe, ac decipiunt putantes illud totum esse quod norunt vel quod inquirunt. Ipsae sunt illae imaginationes magna cautione vitandae, quae deprehenduntur fallaces, cum, cogitationis variato quasi speculo, variantur, cum illa facies veritatis una et immutabilis maneat. Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit, et quasi ante oculos praefert: sed mens interior, quae vult verum videre, ad illud se potius convertat, si potest, secundum quod iudicat illa omnia esse quadrata.

A.—Quid si nobis quispiam dicat secundum id eam iudicare, quod videre oculis solet?

R.—Quare ergo iudicat, si tamen bene erudita est, quantamvis pilam veram vera planitie puncto tangi? Quid tale unquam oculis vidit, aut videre potest, cum ipsa imaginatione cogitationis fingi quidquam huiusmodi non potest? Annon hoc probamus, cum etiam minimum circulum imaginando animo describimus, et ab eo lineas ad centrum deducimus? Nam cum duas duxerimus inter quas quasi acu vix pungi possit, alias iam in medio non possumus ipsa cogitatione imaginaria ducere, ut ad centrum sine ulla commixtione perveniant: cum clamet ratio innumerabiles posse duci, nec sese in illis incredibilibus angustiis nisi centro posse contingere, ita ut in omni earum intervallo scribi etiam circulus possit. Hoc cum illa phantasia implere non possit, magisque quam ipsi

cosa manifiesta es que las imágenes de la fantasía difieren grandemente de la verdad y que aquélla es objeto de visión sensible y ésta no.

36. Todo esto se tratará más copiosa y sutilmente cuando discurramos acerca de la inteligencia, empeño que hemos acometido y se realizará cuando queden discutidos y declarados los temas que nos atraen acerca de la vida del alma. Pues tengo para mí que te causaría grande pena que la muerte humana, aun sin acabar con el alma, la redujese al olvido de todas las cosas y hasta de la verdad que hemos averiguado.

A.—No se puede ponderar bastante lo temible de ese mal. Porque ¿cuál sería la vida eterna o qué muerte no habría de preferirse a ella, si allí se vive como el alma, por ejemplo, de un recién nacido, para no hablar de la vida uterina, pues también hay vida allí?

R.—Anímate; Dios nos asistirá, como ya lo experimentamos, a quienes buscamos y promete después de la muerte corporal un reposo beatísimo y la posesión completa de la verdad sin engaño.

A.—Cúmplase nuestra esperanza [a].

oculi deficiat, siquidem per ipsos est animo inflicta, manifestum est et multum eam differre a veritate, et illam, dum haec videtur, non videri.

36. Haec dicentur operosius atque subtilius cum de intelligendo disserere coeperimus, quae nobis pars proposita est, cum de animae vita quidquid sollicitat, fuerit, quantum valemus, enucleatum atque discussum. Non enim credo te parum formidare ne mors humana, etiamsi non interficiat animam, rerum tamen omnium, et ipsius, si qua comperta fuerit, veritatis oblivionem inferat.

A.—Non potest satis dici quantum hoc malum metuendum sit. Qualis enim erit illa aeterna vita, vel quae mors non ei praeponenda est, si sic vivit anima, ut videmus eam vivere in puero mox nato? Ut de illa vita nihil dicam quae in utero agitur, non enim puto esse nullam.

R.—Bono animo esto. Deus aderit, ut iam sentimus, quaerentibus nobis, qui beatissimum quiddam, post hoc corpus, et veritatis plenissimum, sine ullo mendacio pollicetur.

A.—Fiat ut speramus.

[a] Véanse las notas 23, 24, 25, 26: *La reminiscencia. San Agustín y un argumento de H. Taine. Las pruebas de la inmortalidad del alma. El complemento de los «Soliloquios».*

NOTAS A LOS SOLILOQUIOS

1. *Soliloquio interior* (1 1,1).—El P. A. Gratry imita y glosa bellamente el principio de los *Soliloquios* con un ejercicio de meditación para buscar la verdad, escuchando la voz del Maestro interior que en la conciencia de cada uno tiene puesta su escuela, y propone el ejemplo agustiniano a los jóvenes para que frecuenten esta escuela íntima donde la Sabiduría da sus lecciones [1].

2. *La plegaria inicial* (1 1-6).—El pensador de Casiciaco es un filósofo que reza y medita. Los *Soliloquios* se abren con una plegaria que, según H. Müller, "constituye la cima de la prosa artística latina" [2]. Los más preciosos metales clásicos y cristianos arden en este horno incandescente. No importa que la masa venga de elaboraciones paganas. El espíritu que aquí arde y brilla es personal y personalmente cristiano. El Dios de Agustín es el Dios de las plegarias de Santa Mónica, su madre; el de la veneración y predicación de San Ambrosio, el de la Iglesia católica y de la comunidad cristiana orante de Milán. Cristiano también es el corazón inquieto que aquí se derrama con toda su lava abrasadora en la presencia de Dios. Por eso las fórmulas trinitarias imprimen un sello inconfundible en la plegaria. El ser divino está entrevisto con las determinaciones que había vislumbrado el pensamiento antiguo, pero agrupadas en el ternario paulino: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (Rom 11,36). No se olvide que Agustín tenía ya familiaridad con las cartas del Apóstol, y conocía y distinguía bien la Trinidad cristiana de la trinidad plotiniana. "La Trinidad invocada en la plegaria es la cristiana" [3].

3. *Admonitio* (I 1,3).—En la plegaria varias veces se repite esta palabra, que significa avisar, amonestar, advertir, excitar: *Deus, quem nemo quaerit nisi "admonitus". Deus a quo "admonemur" ut vigilemus. Pater pignoris quo "admonemur" redire ad te.* La admonición pertenece a la iniciativa divina, que atrae al

[1] A. GRATRY, *Souvenirs de ma jeunesse* (París 1974). Cf. *La sette et la sorgente* (Antología) (a cura di M. Barbano, 192-198, Torino 1938).

[2] *Ein Gebet dessen formale Grossartigkeit einen Gipfel des ganzen lateinischen Sprachtskunst darstellt.* AURELIUS AUGUSTINUS, *Selbstgespräche über Gott und die Unsterblichtkeit der Seele* 40 (Zürich 1954).

[3] A. SOLIGNAC, *Confessions* I 76-82. Sobre las fórmulas trinitarias véase la obra fundamental de OLIVIER DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin* 196-206.

A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* 531-536.

hombre a la luz y salvación. Se podría incluirla en el número de las *gracias excitantes* o despertadoras con que Dios mueve a las almas en el proceso del *initium fidei.* No sólo el hallar la verdad, sino el buscarla es fruto de esta admonición o previo aviso, que puede ser exterior, ocasional, o un llamamiento o moción interior [4].

4. *La conversión* (I 1,3).—La palabra conversión—"epistrofé"—es de mucho uso en los escritos de Plotino, y aparece en esta plegaria de Casiciaco. En Plotino, la conversión es un volverse a Dios como su principio para contemplarlo. La conversión cristiana tiene un carácter, sobre todo moral, de arrepentimiento de las culpas y de perdón de ellas por la gracia de Dios. "Un neoplatónico pagano y un cristiano—dice R. Arnou—hablan ambos de conversión, pero, según la tradición de los antiguos profetas y la creencia del Evangelio, volverse a Dios es, ante todo, hacer penitencia de los pecados, en que está el gran obstáculo de la unión con Dios. Para un neoplatónico, al contrario, disponerse a la contemplación es desprender el ojo, capaz de ver las cosas divinas, liberándolo de la materia que ofusca su perspicacia" [5]. El sentimiento de culpa penetra toda la plegaria agustiniana, "mientras el neoplatonismo pagano no tiene noción de pecado" [6].

5. *La purificación* (I 1,3).—La purificación—"katarsis"—es uno de los términos muy comunes a la filosofía neoplatónica y la ascética cristiana, y, aunque tienen sus puntos de contacto, no conviene confundir o identificar ambas. El contacto con el cuerpo es lo que impide la unión con el Principio en la doctrina de Plotino. La mancha del pecado tiene una más profunda dimensión ontológica y moral en el cristianismo y en San Agustín. La gracia interviene en la purificación del alma, que presupone toda la teología de la redención y mediación del Hijo de Dios. Tal será el tema central de la polémica del autor de la *Ciudad de Dios* con Porfirio [7].

6. *El conocimiento de Dios y el alma* (I 2,7).—Del pasaje: *Deum et animam scire cupio,* deducen algunos la absoluta indiferencia del conocimiento del mundo externo. Este se halla fuera del foco mental de San Agustín. Los problemas cosmológicos no encuentran lugar e interés en su rica especulación.

[4] Pueden leerse a este propósito: J. Morán, *La teoría de la admonición en los Diálogos de S. Agustín:* Augustinus 13 (1968) 257-271; *La teoría de la admonición en las «Confesiones» de S. Agustín:* Augustinianum 8 (Roma 1968) 147-154; Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin* 161-165; A. Mandouze, *S. Augustin. L'aventure de la raison et de la foi* 533-535; A. Solignac, *Confessions* I 80-81.

[5] *Le Platonisme des Pères:* DTC 2363.

[6] R. Arnou, Ibid. Sobre el sentimiento del pecado en los griegos véase también a J. Guitton, *Le temps et l'eternité chez S. Augustin* 231.

[7] *De civ. Dei* X: PL 41-277-288.

Pero esta deducción va más lejos de lo que pide el buen sentido lógico. En los *Soliloquios,* el Santo pretende sobre todo conocer a Dios y al alma, porque ellos constituyen la meta más sublime del saber.

Con todo, él pregona en los libros *De ordine* la necesidad de las disciplinas liberales, como parte del método ascensivo a Dios, como escala del entendimiento en la investigación de la Verdad.

Por otra parte, él se interesó grandemente por los problemas del Génesis u origen del mundo. La cosmología cristiana tiene su principio en el primer libro de la Escritura y completa la doctrina de Dios y el alma. Para San Agustín, además del camino interior, hay una *via exterioritatis,* que le conduce a Dios. Es decir, hay una prueba cosmológica de la existencia del Ser supremo. El mundo es maravilloso libro de revelaciones del Creador.

7. *La percepción sensible* (I 4,9).—Algunos pasajes de los *Diálogos* sugieren la idea de que para San Agustín nada o muy poco significan los sentidos corporales en el proceso gnoseológico humano.

Mas él admite una doble intuición para los dos reinos en que vive el hombre: el espiritual y el corporal. Tal es la doctrina claramente expresada en los libros *De Trinitate,* donde ha de buscarse en su forma cristalina y madura el sistema gnoseológico del Santo. *Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam* [8].

Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum, quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per semetipsum [8*].

8. *El optimismo agustiniano* (I 6,12).—Heredado del racionalismo neoplatónico, todavía Agustín respira un exagerado optimismo con respecto a la posibilidad de ver a Dios como sol de las almas. Toda su pedagogía está animada por este propósito. Más tarde fue cediendo este optimismo y dejando para la vida futura el ideal de la visión de Dios. Como gracia, la admite en los grandes videntes que fueron Moisés y San Pablo. Algunos espirituales logran un conocimiento sapiencial con raptos instantáneos, de los que él mismo tuvo experiencia seguramente. Mas la gran masa cristiana ha de contentarse con la fe sencilla: *pia fide contenta sit quamdiu peregrinatur a Domino* [9].

9. *Examen de conciencia* (I 8,12).—En los *Soliloquios* manifiesta San Agustín un hábito de introspección en el aspecto psicológico y moral. Con severo examen nos descubre el estado

[8] *Epist.* 120,12: PL 33,458.
[8*] *De Trin.* IX 3: PL 42,963.
[9] Ibid., XV 12,21: PL 42,902.

de su conciencia, que muestra el valor moral de su conversión. No fue ésta un simple viraje del pensamiento, sino una honda transformación moral. El neoconverso ha renunciado a la gloria mundana, a la ambición de los bienes terrenos, a los deseos superfluos. Profesa el celibato, que antes le parecía imposible de practicar, y lleva una vida mortificada en todo lo que se refiere a la comida, bebida, uso de baños, sueño, etc. San Agustín pretendía con este análisis conocer el estado de limpieza del aparato óptico de su espíritu para indagar la verdad e instaurar aquel orden de las potencias psíquicas y del amor, que es escala de ascensión para lo divino. Sólo una alma ordenada es admitida al abrazo conyugal de la sabiduría.

10. *El sol del espíritu* (I 8,15).—Aquí formula San Agustín la doctrina fundamental de *la iluminación.* El universo de los espíritus creados tiene también su sol inteligible que todo lo ilustra. La misma inteligibilidad de las cosas es como un divino resplandor. R. Jolivet ha traducido bien el pensamiento fundamental de nuestro Santo, al dar a su libro de exégesis de la doctrina agustiniana el título siguiente: *Dios, Sol de las almas* [10].

Conviene distinguir en ella dos aspectos: *el hecho* y *el modo de la iluminación.* Sobre el primero no hay discusión alguna; sobre el segundo, todo son discusiones.

En la interpretación *del modo* hay que eliminar ciertos extremos, v. gr., *el de la pasividad pura de la mente en el acto intelectivo*, como si la iluminación consistiera en una presentación total de los conceptos por Dios. Toda la actividad correspondería a Dios en el conocimiento.

Mas esta manera de concebir la iluminación repugna a una verdad del agustinianismo, cual es el *valor y eficacia propia de las causas segundas en sus operaciones: Sic itaque administrat omnia quae creavit ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat* [11].

Así admite una actividad intelectiva propia, distinta de la de Dios, porque tiene potencia para engendrar su verbo y verificar la intuición. Y como la gracia, con ser un principio superior de concurso divino, no destruye la acción propia de la voluntad humana o la cooperación, así la iluminación de Dios no excluye la coiluminación de la criatura o el ejercicio de su actividad de causa segunda.

El segundo extremo vitando es el ontologismo, pues para San Agustín la visión inmediata de la esencia divina se reserva para la vida futura. Aquí, el hombre es un viador, es decir, un ser

[10] R. Jolivet, *Dieu Soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination* (Paris 1934).
[11] *De civ. Dei* XII 30: PL 41,220.

dialéctico y discursivo que asciende de lo creado al Creador: *intende facta et quaere Factorem: aspice quae vides et quaere quem non vides* [12]. El sistema de San Agustín comprende "el analogismo ontológico" [13], con un continuo movimiento ascensivo por todos los grados del ser para llegar a Dios.

Así quedan establecidos dos puntos necesarios: *la actividad o influencia del Creador y la actividad de la causa segunda o criatura racional.* Lo difícil es el empalme y la conexión entre ambas. ¿Cómo concurren y conspiran a la realización de una obra? ¿Cuál es la raya divisoria de cada una de las dos actividades o la zona de su influencia para decir: hasta aquí llega Dios, aquí comienza la criatura? Esta es una dificultad inherente a todos los problemas metafísicos acerca de las relaciones de Dios y la criatura y a los dos concursos, natural y sobrenatural, con que mantiene su soberanía causal en el mundo.

De aquí la diversidad de ensayos explicativos en tan delicado problema.

11. *El ideal religioso de la amistad* (I 12,20).—San Agustín, como se desprende de los *Soliloquios,* sintió muy finamente los encantos de la amistad humana. La adhesión afectiva al prójimo lleva también al sumo Bien. Los hombres deben unirse entre sí y, como lámparas de Dios, comunicarse su resplandor y lumbre. El que primero llega a la verdad debe comunicarla sin envidia a los otros. Este ideal alcanzará más tarde mayor brillo de sobrenaturalidad. El verdadero amigo es órgano de manifestación de Dios [14].

En la epístola 73, una de las más bellas de la colección, dice: "Fatigado por los escándalos del siglo, me arrojo enteramente en la caridad de los amigos y allí sin ninguna solicitud reposo. Porque siento que allí habita Dios, y en sus brazos me lanzo seguro y tranquilamente descanso: *Deum quippe illic esse sentio, in quem me securus proiicio, et in quo securus requiesco* [15].

12. *Aulo Cornelio Celso* (I 12,21).—Fue un polígrafo de su tiempo, comparado a Varrón, Cicerón, Aristóteles y Platón, pues escribió sobre el arte militar, agricultura, filosofía, retórica y medicina. De su producción literaria sólo se han conservado los ocho libros *De re medica,* resumen de lo que se había hecho en medicina y cirugía desde Hipócrates hasta los años 30 o 40 a. de J. C. [16].

[12] *Serm.* 126, 2,3: PL 38,699.
[13] Cayré, *Les sources de l'amour divin* p.37.
[14] Sobre la amistad en San Agustín véase a M. A. Mac Namara, *L'amitié chez S. Augustin* (París 1961); F. Di Capua, *Il grande amico: S. Agostino.* Scritti minori (a cura di A. Quacquarelli) II (Roma 1958) 125-130.
[15] *Epist.* 73,10: PL 33,249-50.
[16] Vid. Kissel, *A. Corn. Celsus, eine historische Monographie* (Giessen 1884).

La máxima citada por San Agustín la defiende también un interlocutor de las *Tuscul. Quaestiones,* de Cicerón [17]: *Dolorem existimo maximum malorum omnium.* Este modo, si bien dubitativo, de pensar quedará después corregido con el conocimiento del misterio de la Cruz y la metafísica del pecado, que es el sumo mal, como privación del sumo bien.

13. *Ascensiones graduales* (I 13-22).—Nótese la dialéctica ascensiva de San Agustín, opuesta a todo ontologismo o visión facial de Dios en este mundo. Aunque en los *Soliloquios* habla de *videre Deum,* se refiere al conocimiento mediato de Dios, propio del hombre viador, que sube gradualmente a las cosas superiores. A este fin se ordenan los ejercicios de la visión, pasando de las superficies vestidas con la luz del sol a los cuerpos brillantes, como el fulgor del fuego terreno, las estrellas, la luna, el arrebol de la aurora, la nítida blancura del cielo. Estas metáforas indican las diversas gradas y etapas de ascensión a lo absoluto o las diversas escalas con que se avivan las fuerzas del discurso para subir de lo mortal y pasajero a lo inmortal y permanente. En los libros *De musica* concreta estas ideas, estudiando las diversas clases de números, desde los corpóreos o sensibles hasta los divinos y sempiternos, que son las Ideas ejemplares, término sublime de la ascensión dialéctica. La mostración de Dios por los diversos grados de los seres se inspira en esta doctrina. Un ejemplo de esta elevación nos da en las *Confesiones* y en el rapto de Ostia [18].

14. *La metáfora de las alas y de la liga* (I 14,24).—San Agustín emplea aquí la antigua metáfora de las alas del alma y de la liga con que se cogen las aves. Tal fue la astucia que emplearon con él los maniqueos para cazarle, según confiesa en su libro *De utilitate credendi* [19]. P. Courcelle pone los antecedentes literarios de la metáfora en Porfirio [19*]. Plotino también la usa cuando, al hablar de los hombres muy apegados a los bienes terrestres, dice: "Se asemejan a los pájaros de alas pesadas, porque han cogido mucha tierra y cargados con ella no pueden volar a lo alto, por dotados que estén de alas por la naturaleza" [20].

San Agustín cristianizó la metáfora aplicándola a la concupiscencia, como visco del alma: *Pennae animarum virtutes, bona*

[17] II 5.

[18] *Conf.* VIII 17: IX 10. Cf. *De libero arbitrio* II 16,42: PL 32,1263. Sobre los libros *De musica,* cf. GILSON, *Introd. à l' étude de S. Augustin* p.31ss.

[19] I 2: PL 42,67.

[19*] P. COURCELLE, *La colle et la clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne:* Revue belge de Philologie et d'histoire 36 (1958) 72-97.

[20] V. CILENTO, *Ennèadi* 5, 9, 1. T. III 109 (Bari 1949).

opera, recta facta. Quicumque implicatur amore carnali, viscum habet in pennis [21].

15. *Sangre del corazón: Iam flere non duro* (I 14,26).—Las páginas de los *Diálogos* están bañadas con las santas lágrimas de la penitencia, que él llamó "sangre del corazón", y también testigos del dolor: *Lacrymae sunt testes doloris* [22].

La facilidad con que lloraba en Casiciaco muévenos a creer que poseyó el don de lágrimas. No era, pues, un platonizante, como se ha dicho, sino un penitente, a quien los salmos de David hacían gozar y llorar. Sobre todo, el salmo 4 le dio materia de mucha meditación [23].

Como recién convertido, aspiraba a la purificación del alma e investigación de la verdad. Más aún, ésta forma parte de la purificación integral.

Se practicaba allí el consejo que dio Romaniano: *Nam ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris* [24]. El *totus intraveris* significa la dedicación omnímoda a la verdad: todas las fuerzas del alma deben movilizarse para tamaña empresa. Hasta las lágrimas, los suspiros, la pureza del corazón y la aversión del pecado pertenecen al método de la investigación de la sabiduría.

16. *La verdad y lo verdadero* (I 15,28).—En estos razonamientos que hace sobre la verdad y lo verdadero, la castidad y lo casto, desarrolla San Agustín el gran principio platónico de la participación, y en este sentido es verdad lo que dice W. Thimme: que hay aquí un platonismo del más puro estilo: *Platonismus von reinster Stilart* [25].

Pero la doctrina de la participación agustiniana está radicalmente modificada con la de la creación y de las Ideas divinas, que no son ya realidades independientes y absolutas, sino residen en la Inteligencia divina, como principios y formas creadoras de todo cuanto existe.

17. *Noverim me, noverim Te* (II 1,1).—El doble conocimiento de Dios y de sí mismo es el tema de máximo interés en la especulación ético-religiosa de San Agustín. El *nosce teipsum* del oráculo de Delfos recibe aquí nueva consagración. El concepto imagen de Dios, decisivo para la filosofía cristiana, se inserta en el proceso del doble conocimiento. San Agustín da en Casi-

[21] *En. in ps.* 103; *Serm.* 1,13: PL 37,1347. *En. in ps.* 138,13: PL 37,1791: *Cupiditas enim viscum facta est pennarum nostrarum.* Las dos alas del alma son la caridad de Dios y del prójimo. *En. in ps.* 149,5: PL 37,1952.

[22] *Serm.* 351,1: PL 39,1536.

[23] *Conf.* IX 4,8-11: PL 32,766-68.

[24] *Contra acad.* II 3,8: PL 32,923.

[25] *Augustins geistige Entwiclung,* 113 (Berlín 1908).

ciaco el paso que le pone en contraste con el pensamiento general de la Antigüedad. La preeminencia metafísica de lo interior le viene precisamente de su condición de imagen divina. El lema del doble conocimiento dio norma y alimento a los impulsos más nobles de la espiritualidad medieval [26].

18. *El "cogito" cartesiano* (II 1,1).—Aquí se halla la primera fórmula del *cogito* de Descartes. San Agustín pone como base de su filosofía la intuición del yo, revelado en el pensamiento. En diversos lugares ha blandido la misma arma contra los escépticos. En San Agustín, la percepción de la existencia y pensamiento propio va vinculada a la intuición de lo inteligible. Simplemente la duda nos pone ya en conexión con la verdad, inviscerada en los más profundos estratos del yo. La intuición de la existencia y de la Verdad son concomitantes e inseparables y de contenido mucho más rico y realista que el "cogito" cartesiano.

19. *El concepto de la verdad* (II 5-11).—Esfuérzase aquí San Agustín por recuperar un concepto de la verdad objetivo e inmune de todo vicio relativista. Los sofistas antiguos, con Protágoras, hicieron *al hombre medida de todas las cosas,* y por lo mismo, la verdad, un producto de su actividad espiritual. En vastos sectores del pensamiento moderno triunfa la misma doctrina.

Para San Agustín, *verum est id quod est,* la verdad es lo que es, independientemente de toda apreciación subjetiva. Anteriormente al pensamiento del hombre está el ser de las cosas, que lo regula. Ajustarse a lo que cada cosa es en sí misma, es la regla suprema de pensar.

Pero este objetivismo ontológico de la verdad reclama un idealismo teológico, es decir, un reino inteligible y ejemplar, conforme al cual ha sido creado el universo. Por lo cual, en última instancia, conformarse con la verdad de las cosas es adecuarse, en cuanto cabe, a la Verdad creadora, causa ejemplar y raíz del mundo.

La verdad que llamamos *lógica* tiene fundamentos ontológicos y teológicos.

Nada más ajeno al pensamiento de San Agustín que el relativismo y el pragmatismo, el cual identifica lo verdadero con lo útil y estimulante. Aunque el entendimiento debe ponerse al servicio de la acción, ante todo debe ser siervo del ser y también siervo del Verbo de Dios.

20. *El cocodrilo* (II 8,15).—San Agustín sigue aquí el parecer de Aristóteles, de Plinio y otros naturalistas antiguos. Pero

[26] Cf. GERARD VERBREKE, *Connaissance de soit et connaissance de Dieu chez Saint Augustin:* Augustiniana 4 (1954) 495-515.

observaciones más exactas han demostrado que en el cocodrilo, la mandíbula superior, como en todos los animales, está sujeta a los otros huesos de la cabeza, sin ninguna articulación que la haga movible.

21. *Galo Quinto Roscio* (II 10,18).—Celebérrimo actor latino, nacido en Lacio en el año 162 a. de J. C. Muy amigo de Cicerón, le dio algunas lecciones, que aumentaron la elocuencia del gran orador. Elevó el arte dramático, muy decaído entre los romanos, a inusitada altura. Propuso y ganó al mismo Cicerón una apuesta: la de interpretar mímicamente un discurso suyo, lo que le valió una extraordinaria ovación del público.

22. *La infamia de disfrazarse* (II 16,30).—La infamia por el cambio de los vestidos, para disfrazar el sexo, parece estar relacionada en la antigüedad con el delito de la homosexualidad. "Es probable que el hecho de querer pasar por mujer, de un modo más que ocasional, permanente, atraía sobre los que se disfrazaban la sospecha de costumbres *contra natura*, poniéndolos en la categoría de los *in turpitudine notabiles*. La noción de infamia tenía un área extensa en el Imperio" [27].

23. *La reminiscencia* (II 20,35).—Critica San Agustín un pasaje de los *Soliloquios* y otro *De quantitate animae* [28] donde parece haber sostenido la doctrina platónica de la reminiscencia. Para Platón, aprender es recordar lo que ha visto en otra existencia anterior al alma, unida a las Ideas eternas. Fundamento de esta concepción es la preexistencia de las almas, que San Agustín nunca admitió. Tal vez en la época de los *Soliloquios* profesaba cierto innatismo de las ideas y verdades primeras y universales, soterradas en la conciencia desde el primer instante de su ser y desenterradas más tarde por la reflexión. En el libro *De Magistro* se estampa ya la explicación más probable, incluida también en las *Retractationes* [29].

¿Como se explica el hecho de que algunos que no conocen las ciencias, convenientemente interrogados, responden tan bien en muchos puntos como el esclavo Menón, a quien examinó Sócrates? Es la presencia de la luz, de una Razón eterna, por la que intuyen esas verdades. No se trata de recuerdos, ni de ideas innatas o impresas en la estructura del alma, para que con la ayuda del razonamiento florezcan después en ciencia actual.

En el libro *De Trinitate* [30] rechaza la doctrina platónica de la

[27] P. de Labriolle, *Bibliothèque augustinienne* V. *Dialogues philosophiques* II n.8 p.403 (París, 1939).
[28] XX 34: PL 32,1055.
[29] I 1,4: PL 32,590.
[30] XII 15,24: PL 42,1011.

reminiscencia y repite la solución probable, o sea la doctrina de la iluminación.

24. *San Agustín y un argumento de Taine* (II 20,35).— Una de las posiciones más firmes mantenidas por San Agustín ya desde el principio de su conversión es la existencia del mundo inteligible, objeto de la percepción intelectual, y opuesto al de los sentidos. El mundo inteligible fue para San Agustín la máxima conquista filosófica, como refutación del sensismo de Carneades y de Arcesilao, y puerta de acceso a una realidad superior, incorpórea e inmutable. Por eso se esfuerza constantemente en poner a salvo este mundo distinguiendo las representaciones sensibles de las intelectuales o ideas puras.

Los conceptos matemáticos le sirven a maravilla para este fin. Nuestro espíritu maneja figuras sutilísimas o conceptos geométricos de imposible representación imaginaria. Tenemos ideas de círculos inconcebiblemente pequeños que no podemos pintar en el encerado de la fantasía, y, sin embargo, la razón dicta que pueden trazarse innumerables radios a su centro, y que todavía entre unos y otros pueden intercalarse nuevos círculos, aun cuando haya *increíbles angosturas entre los radios* y sin que la imaginación pueda seguir estas operaciones: *non possumus ipsa cogitatione imaginaria ducere.* Ni los ojos ni la fantasía prestan apoyo en esta sutilísima operación; en cambio, la razón afirma la posibilidad de todo esto.

Es el mismo famoso *argumento del miriágono* de Taine contra el sensismo. La inteligencia posee una idea neta, precisa, de un polígono de diez mil lados, lo discierne de todos los demás y determina sus propiedades, pero la imaginación no puede dibujarlo. Nos representamos bien un polígono de cuatro, de cinco, de diez lados, pero a medida que se multiplican éstos, la representación es más confusa y al fin imposible. Y, sin embargo, la idea geométrica brilla ante los ojos de la razón.

25. *Las pruebas de la inmortalidad del alma* (II 20,35).— Son de inspiración platónica los argumentos desarrollados por San Agustín en los *Soliloquios* y en el libro *De immortalitate animae,* donde alude a la independencia de las operaciones intelectuales [31]. Esta última idea ha sido recogida por San Tomás en la *Summa contra Gentes,* II 79.

"Si la verdad de las cosas está siempre en nuestra alma, luego ésta es inmortal", dice Platón en el *Menón* [32]. Lo mismo enseña Plotino [33].

[31] I 1: PL 32,1021.
[32] P. 86A.
[33] *Ennead.* IV 7,10.

Hay una unión indisoluble entre las verdades absolutas y nuestra mente.

"Las pruebas de la inmortalidad del alma reciben también en la actualidad la inspiración de los pensamientos fundamentales de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Dichas pruebas, lo mismo que las de la sustancialidad y espiritualidad del alma, han nacido y se han desarrollado con la profunda consideración de la vida espiritual del hombre, que se nos descubre a la luz de nuestra conciencia" [34].

26. *El complemento de los "Soliloquios"* (II 20,35).—Poco después de terminar los SOLILOQUIOS, a principios del 387, compuso San Agustín en Milán el opúsculo *De immortalitate animae*, para completar las pruebas sobre la inmortalidad del alma, esbozadas en aquéllos: *Post libros "Soliloquiorum" iam de agro Mediolanum reversus, scripsi librum "De immortalitate animae" quod mihi quasi commonitorium esse volueram propter "Soliloquia" terminanda, quae imperfecta remanserant* [35].

Dicho opúsculo se divulgó contra la voluntad del autor, quien lo censura como excesivamente enrevesado y obscuro en las pruebas, que más parecen esquemas y guiones que procedimientos demostrativos.

En 16 capítulos resume sus ideas sobre el problema espinoso del destino inmortal del alma.

He aquí algunas muestras: El alma es sede de la ciencia; es así que la ciencia es inmortal; luego el alma es inmortal. La ciencia es inmortal porque siempre será verdad, por ejemplo, que el diámetro es la recta más larga que puede trazarse de un punto a otro de la circunferencia.

Las ciencia y las artes son inmutables, y su asiento se halla en el alma; luego el alma es inmutable, por tanto, inmortal.

La razón y el alma son una misma cosa; pero la razón es inmutable; luego también el alma.

El alma no ha de ser de peor condición que el cuerpo o la materia. Es así que la materia, divisible hasta lo infinito, no puede destruirse. Luego tampoco el alma.

La vida es esencial al alma. Cuanto más se abstrae de los sentidos y del cuerpo, mejor se yergue a las cosas grandes y a la investigación de la verdad. Esto indica que es capaz de una vida propia o espiritual y que aun desligada del cuerpo realizará sus operaciones y vivirá.

[34] M. GRABMANN, *Grundgedanken des Hl. Augustinus über Seele und Gott* p.65 (Köln 1929).—Cf. WÖRTER, *Die Unsterblickeitslehre in den philosophischen Schriften des Aurelius Augustinus mit besonderer Rücksicht auf den Platonismus* (Freiburg 1880).—CH. BOYER, *L'idée de Vérité* p.214-220.—J. MARTIN, *Saint Augustin* p.154-161.

[35] *Retract.* I 5,1: PL 32,590.

El alma, aun en los sueños, cuando se halla amortiguada la vida sensorial, forma buenos raciocinios, y eso indica también que, independientemente de los sentidos corporales, puede continuar en su actividad propia.

El alma tiene un modo de hallarse en el cuerpo que es diferente de todo lo material. Está toda entera en todo el cuerpo y toda entera en cada una de sus partes, mientras la materia es de diversa condición. Estos argumenos que aducimos aquí esquemáticamente para dar una idea del opúsculo agustiniano están inspirados en el neoplatonismo. "Le traité que ce Père (San Agustín) a composé sur l'immortalité de l'âme est tiré presque entièrement de notre auteur" (Plotino), dice Bouillet [36].

San Agustín, dice A. Guzzo, "è piuttosto il prosecutore di una tradizione brillantemente assimilata che l'apertore originale di nuove vie speculative" [37].

[36] *Les «Enneades» de Plotin* t.II p.607 (París 1859). Un análisis del opúsculo citado puede verse en WÖRTER, *Die Geistesentwicklung des Hl. Augustinus* p.162-185.

[37] *Agostino. Dal «Contra academicos» al «De vera religione»* p.95 (Torino 1957).

DE LA VIDA FELIZ

INTRODUCCION

El libro DE BEATA VITA es el triduo de conversaciones filosóficas con que San Agustín obsequió a la colonia de Casiciaco el día de su cumpleaños y los dos siguientes (13-15 de noviembre del 386).

La cuestión debatida era de perenne actualidad: *¿Dónde se halla la bienaventuranza? ¿Cómo el hombre puede ser feliz?* La filosofía moral antigua se había afanado por la solución de este problema, que es el capítulo más interesante de la filosofía del valor. Teofrasto escribió un libro sobre la vida dichosa. Substancialmente es el tema de los libros de Cicerón: *De finibus bonorum et malorum.* Allí estampa el gran orador romano unas palabras que son de las más sensatas de la filosofía antigua: "Establecido el sumo bien en filosofía, todo queda bien cimentado. Porque en las demás cosas, si se descuida o desconoce algo, el daño es proporcional al valor de las mismas. Pero si no se sabe dónde está el sumo bien, se oscurece toda la razón y significado de la vida. De aquí dimanan tantos errores, que los hombres andan a la deriva de sus opiniones, sin saber a qué puerto acogerse. Al contrario, cuando se determina y conoce el fin de las cosas y dónde están los bienes y los males, se ha hallado el camino de la vida y la ordenación de los deberes" [1].

Esta robusta filosofía de la Antigüedad orienta el esfuerzo primero de la especulación de San Agustín, que sigue muy de cerca al orador romano, para quien la filosofía tuvo como fin la investigación de la vida feliz: *Omnis auctoritas philosophiae... consistit in beata vita comparanda* [2].

También el breve diálogo agustíniano recuerda un libro del mismo título, escrito por nuestro Séneca: *De vita beata,* dirigido a su hermano Galión.

Sin duda, un profesor de una cultura tan extensa como San Agustín conocía el citado libro. Y no es difícil señalar algunas correspondencias.

"Hay que determinar—dice el filósofo español—el objeto de

[1] *De finibus bonorum et malorum* V 6. M. Tullii Ciceronis opera II (Genevae 1758).

[2] *De finib.* 5,29,86. En este punto no hay que olvidar que ya en la ética cristiana había entrado el tema de la *vita beata* con San Justino, Clemente Alejandrino, Orígenes, Lactancio, San Ambrosio. «Ambrosio—dice Holte—posee una doctrina plenamente elaborada de la *vita beata*» *(Béatitude et sagesse* 175). H. Dudden opina que recibió de él Agustín el estímulo para escribir el diálogo que lleva este nombre (H. DUDDEN, *The Life and the Times of S. Ambrosse* II [1935] 294s). Cf. R. HOLTE, ibid.

nuestros deseos, y, después, el camino más rápido que nos lleva a su logro. Necesitamos saber adónde vamos y por dónde; y nos hace falta un maestro que nos guíe en el camino"[2*]. Como para San Agustín, son incompatibles la indigencia y la felicidad: *Vita beata nullius est indigens: omnis vita beata perfecta est*[3]. Lo que beatifica al hombre son los bienes imperecederos: "Los bienes sólidos y eternos, que ni pueden destruirse ni crecer ni menguar"[4]. El sumo bien ni se quiebra ni recibe aumentos: *in suo modo permanet,* es siempre estable, sean cuales fueren los reveses de la fortuna[5]. Como para el pensador de Casiciaco, para Séneca, la sabiduría, *sapientia,* es el camino de la dicha perfecta: *beatam vitam sapientia efficit*[6]. Y la sabiduría es igualmente plenitud, como la vida dichosa. Su mayor excelencia consiste en la plenitud: *Quod plena est*[7].

Implica también ella, como fin supremo de la vida, la calma interior, la armonía de las pasiones y de las ideas. Por eso la reflexión goza de tan singular aprecio en la moral senequista. La virtud es la recta razón: *virtus non aliud quam recta ratio est.* Definición que literalmente reproduce San Agustín en los *Soliloquios*[8].

También el *modus,* la regla, la medida, determina la esencia de la virtud: *Omnis in modo est virtus: modus certa mensura est*[9].

Por estas indicaciones puede advertirse la afinidad del pensamiento agustiniano con el de Séneca, sobre todo en el libro *De beata vita.*

A veces formula pensamientos verdaderamente cristianos, por los cuales ha merecido elogios de los escritores de la Iglesia. *Seneca saepe noster,* decia Tertuliano.

Animus nisi purus ac sanctus est, Deum non capit[10]. Palabras que recuerdan las de Adeodato y de Mónica en la discusión de este *Diálogo.*

El pensamiento de San Agustín se halla mucho más orientado hacia Dios que en Séneca, el cual vive sumergido en la esfera inmanente de la razón pura: *De tuo gaude; te ipso et tui optima parte*[11]. San Agustín ya había experimentado la pro-

[2*] *De beata vita* c.1: *Oeuvres complètes de Senèque: le Philosophe,* par M. Nisard (París 1885).
[3] *Epist.* 85 *ad Lucilium.*
[4] *Epist.* 74 *ad Luc.*
[5] Ibid.
[6] *Epist.* 16 *ad Luc.*
[7] *Epist.* 85 *ad Luc.*
[8] *Epist.* 66 *ad Luc.*
[9] Ibid.
[10] *Epist.* 87 *ad Luc.*
[11] *Epist.* 23 *ad Luc.* Sobre las ideas de Séneca acerca de la *Vita beata* véase a J. COUVÉE, *Vita beata* en *Vita aeterna* 48-84 (Baarn 1947).

funda miseria del espíritu propio aislado de Dios. La verdadera vida feliz no puede consistir en gozarse a sí mismo; el estoicismo de todos los tiempos, o el culto del yo, encontrará en él un enemigo irreconciliable.

Por eso la tesis capital de este librito es la siguiente: la vida feliz consiste en el perfecto conocimiento de Dios: *In quo libro constitit inter nos, qui simul quaerebamus, non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem Dei*[12]. Esta doctrina alimentará siempre al pensamiento agustiniano. Más tarde dirá en un sermón: *Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo est; comprehendere autem omnino impossibile*[13]. Y la pureza es siempre condición indispensable para la posesión y contacto divino: *sufficit ut attingat, si purus est oculus*[14].

No consiste, pues, la felicidad en la posesión y disfrute de ningún bien creado y transitorio, sino del Bien absoluto y perfecto. Sergio Orata no era un hombre dichoso, en el profundo sentido de esta palabra, aun cuando poseyera una inmensa fortuna y cualidades personales que granjean la estimación y honra de los hombres, pues le faltaba la seguridad de poseerlas siempre. A este hombre afortunado le faltaba, según dijo la madre de San Agustín, el mejor tesoro: la sabiduría, la cual está trenzada con la vida feliz, así como la miseria y la desventura son hermanas de la necedad. El tema sobre la actitud del sabio con respecto a los bienes materiales, clásico en la filosofía estoica, lo toca San Agustín ligeramente. Puede usar de los bienes materiales—alimentos, vestidos, utensilios—con moderación. Así como si le sobrevienen desgracias e infortunios y dolores corporales los soportará sin perturbarse, pues toda perturbación rebasa la medida de la razón o sabiduría.

La ética estoica se guía por la razón pura, y profesa una especie de *soteriología del claro conocimiento,* muy afín a la doctrina de Spinoza. El sabio goza del dominio sobre el mundo y los acontecimientos perturbadores. Nada le tuerce ni doblega. Es una esfera inmóvil en cuyo centro todo se refleja, pero sin moverlo. Ha meditado largamente sobre la inutilidad de toda perturbación pasional en la economía de la vida del espíritu, y esto lo ha inmunizado contra su aguijón.

Estas ideas rozan constantemente el pensamiento de San Agustín en los *Diálogos.* Más tarde se irá humanizando su doctrina. La vida feliz no será posible en este valle de lágrimas sino en esperanza, y su logro completo—en carne y espíritu—se re-

[12] *Retract.* I 2: PL 32,588.
[13] *Serm.* 117 3,5: PL 38,663.
[14] Ibid.: PL 38,664.

servará para la otra vida. La resurrección de la carne forma el lote pleno de la beatitud humana. La *ataraxia* estoica no puede constituir un paraíso en la tierra.

La relación entre la sabiduría, la verdad y la medida, atisbada en este diálogo, eleva a San Agustín a la misma fuente de la luz. Todavía no ha asimilado bien las verdades cristianas, y esto mismo comunica a algunos pasajes de su especulación cierta sequedad racionalista, ajena a su auténtico genio, pródigo de lozanías y verdores. La verdad de Cristo le hará libre y romperá la vena de su inspiración religiosa, y la tierra de secano se convertirá en vergel.

Ya aquel pensamiento: *El perfecto conocimiento abarca tres cosas, a saber: Quién nos guía a la verdad, qué es la verdad y cuál el medio conexivo que nos vincula con el supremo modo o medida,* preludia el alba de la especulación trinitaria y la ontología vestigial del Santo. Estas palabras tuvieron la virtud de despertar la devoción y fe de Santa Mónica en el augustísimo misterio y los versos de San Ambrosio:

Asistimos al careo de la cultura pagana y cristiana, que en el espíritu de San Agustín luchan por fundirse en un abrazo. De aquí la importancia de Casiciaco y de los *Diálogos,* que allí se compusieron en familiar conversación, para conocer el espíritu agustiniano y sus esfuerzos en armonizar la razón y la fe. En algunos puntos no ha puesto el pie en tierra firme, como asegura él mismo, pero está libre ya de las tempestades del siglo, de los grandes errores, enemigos de Dios y del alma.

Véase cómo juzga él su libro en las *Retractaciones*[15]: "Escribí el libro DE LA VIDA FELIZ cuando tenía entre mis manos la redacción de los libros contra los académicos. Fue su ocasión mi cumpleaños y un triduo de discusión que tuvimos, como se indica allí. Resultado de nuestra investigación común es que la vida feliz consiste en el perfecto conocimiento de Dios. Me desagrada que allí se me fue la lengua en demasías de alabanza a Manlio Teodoro, aunque docto y cristiano, a quien dediqué mi libro; y que mencioné muchas veces la fortuna. También está escrito que sólo en el alma del sabio en la presente vida está la vida bienaventurada sea cual fuere el estado de su cuerpo, siendo así que el perfecto conocimiento de Dios, el máximo que puede lograr el hombre, lo reserva el Apóstol para la vida futura, la cual únicamente merece el nombre de bienaventurada, porque allí el cuerpo, ya incorruptible e inmortal, se someterá al espíritu sin ninguna molestia ni resistencia. He visto que en nuestro códice

[15] I 2: PL 32,588.

este libro tiene una no pequeña laguna, y mis hermanos lo han copiado tal como está por no tener a mano una copia íntegra y enmendarla cuando escribí esta revisión. Este libro comienza así: *Si ad philosophiae portum*" [16].

[16] *BIBLIOGRAFIA:* FRIEDRICH WÖRTER, *Die Geistesentwicklung des Hl. A. Augustinus bis zu seiner Taufe* (Paderborn 1892) *Der Dialog de beata vita,* p.103-118. JOANNES HESSEN, *Augustinus. Vom Seligen Leben* (Uebersetzt und erläutert) (Leipzig 1923). Verlag Meiner, XXX, 43. Seiten. — R. JOLIVET, *Oeuvres de S. Augustin,* 1.ª serie: *Opuscules.* IV. *Dialogues philosophiques.* 1. *Problèmes fondamentaux. Contra academicos. De beata vita. De ordine.* Texte de l'édition Bénédictine, traduction, introduction et notes (París 1939).—MONS. B. NERI, *Della vita beata.* Traduzione e note 1930. «Biblioteca Agostiniana» (Firenze).—CH. BOYER. *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de S. Augustin* (París 1920), Appendice II: *Analyse des «Dialogues» composés par S. Augustin à Cassiciacum, beata vita».*—A. GUZZO, *Agostino. Dal «Contra academicos» al «De vera religione»* p.29-38 (Torino 1957).—HÉLÈNE GROS, *la valeur documentaire des «Confessions» de S. Augustin* 64-71 (París 1927).—P. JOHANNES COUVÉE, *Vita beata,* en *Vita aeterna* (Baarn, Hollandia 1947). Se expone la doctrina de Cicerón, Séneca, del Nuevo Testamento, Lactancio, Ambrosio y Agustín (174-264). W. THIMME, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Johren nach seiner Bekehrung* 386-391 (Berlín 1908).—E. B. J. POSTMA, *Augustinus De beata vita* (Leiden 1946).—H. VAGENVOORT, *Seneca en Augustinus over Levensgeluk,* en Weekblad v. Gynn. en Middelb. Ond XXXVII (1940).—R. P. DE BOISSIEU, O. P., *Traité de la vie heureuse de Saint Augustin: Editions de la Vie spirituelle* (Saint-Maximine, Var 1924).—R. DIENEL, *Ciceros Hortensius und S. Augustinus «De vita beata»* (Wien 1914).—R. ALLISON BROWN, *S. Aurelii Augustini De beata vita* (Washington 1944).—FELICIEN VAN DEN KOORHUYSE, *A Cassiciacum:* «Miscellanea augustiniana», 83-95 (1930).

CAPÍTULO I

PREFACIO.—DEDICA EL LIBRO A TEODORO, MOSTRÁNDOLE DE QUÉ TEMPESTADES SE LIBRÓ REFUGIÁNDOSE EN EL PUERTO DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA.—OCASIÓN DE LA DISPUTA

1. Si al puerto de la filosofía, desde el cual se adentra ya en la región y tierra firme de la vida dichosa, ¡oh ilustre y magnánimo Teodoro!, se lograra arribar por un procedimiento dialéctico de la razón y el esfuerzo de la voluntad, no sé si será temerario afirmar que llegarían bastantes menos hombres a él, con ser poquísimos los que ahora, como vemos, alcanzan esta meta. Pues porque a este mundo nos ha arrojado como precipitadamente y por diversas partes, cual a proceloso mar, Dios o la naturaleza, o la necesidad o nuestra voluntad, o la combinación parcial o total de todas estas causas—problema éste muy intrincado, cuya solución tú mismo has emprendido—, ¡cuántos sabrían adónde debe dirigirse cada cual o por dónde han de volver, si de cuando en cuando alguna tempestad, que a los insensatos paréceles revés, contra toda voluntad y corriente, en medio de su ignorancia y extravío, no los arrojase en la playa por la que tanto anhelan!

DE BEATA VITA

CAPUT I

PRAEFATIO.—DICAT LIBRUM THEODORO, EIQUE APERIT QUIBUS VELUTI VENTIS AD CHRISTIANAE PHILOSOPHIAE PORTUM IMPULSUS SIT.—OCCASIO DISPUTATIONIS

1. Si ad philosophiae portum, de quo iam beatae vitae regionem solumque proceditur, vir humanissime atque magne, Theodore, ratione institutus cursus et voluntas ipsa perduceret, nescio utrum temere dixerim, multo minoris numeri homines ad eum perventuros fuisse, quamvis nunc quoque, ut videmus, rari admodum paucique perveniant. Cum enim in hunc mundum, sive Deus, sive natura, sive necessitas, sive voluntas nostra, sive coniuncta horum aliqua, sive simul omnia (res enim multum obscura est, sed tamen a te illustranda suscepta) veluti in quoddam procellosum salum nos quasi temere passimque proiecerit, quotusquisque cognosceret quo sibi nitendum esset quave redeundum, nisi aliquando et invitos contraque obnitentes aliqua tempestas, quae stultis videtur adversa, in optatissimam terram nescientes errantesque compingeret?

2. Pues paréceme que se distinguen en tres clases los hombres que, como navegantes, pueden acogerse a la filosofía. La primera es de los que en llegando a la edad de la lucidez racional, con un pequeño esfuerzo y leve ayuda de los remos, cambian ruta de cerca y se refugian en aquel apacible puerto, donde para los demás ciudadanos que puedan, levantan la espléndida bandera de alguna obra suya, para que, advertidos por ella, busquen el mismo refugio. La segunda clase, opuesta a la anterior, comprende a los que, engañados por la halagüeña bonanza, se internaron en alta mar atreviéndose a peregrinar lejos de su patria, con frecuente olvido de la misma. Si a éstos, no sé por qué secreto e inefable misterio, les da viento en popa, y tomándolo por favorable se sumergen en los más hondos abismos de la miseria engreídos y gozosos, porque por todas partes les sonríe la pérfida serenidad de los deleites y honores, ¿qué gracia más favorable se puede desear para ellos que algún revés y contrariedad en aquellas cosas, para que, arrojados por ellas, busquen la evasión? Y si esto es poco, reviente una fiera tempestad, soplen vientos contrarios, que los vuelvan, aun con dolor y gemidos, a los gozos sólidos y seguros. Pero algunos de esta clase, por no haberse alejado mucho, no necesitan golpes tan fuertes para el retorno. Tales son los que por las trágicas vicisitudes de la fortuna o por las torturas y ansiedades de los vanos negocios, instigados por el ocio mismo, se han visto constreñidos a refugiarse en la lectura de algunos libros muy doctos y sabios, y al contacto con ellos se ha despertado su espíritu como en un puerto, de donde no les arrancará ningún halago y promesa del mar risueño. To-

2. Igitur hominum quos philosophia potest accipere, tria quasi navigantium genera mihi videor videre. Unum est eorum, quos ubi aetas compos rationis assumpserit parvo impetu pulsuque remorum de proximo *fugiunt, seseque condunt in illa tranquillitate, unde caeteris civibus* quibus possunt, quo admoniti conentur ad se, lucidissimum signum sui alicuius operis erigunt. Alterum vero est eorum, superiorique contrarium, qui fallacissima facie maris decepti, elegerunt in medium progredi, longeque a sua patria peregrinari audent et saepe eius obliviscuntur. Hos si nescio quo et nimis latente modo a puppi ventus, quem prosperum putant, fuerit prosecutus, penetrant in altissima miseriarum elati atque gaudentes, quod eis usquequaque fallacissima serenitas voluptatum honorumque blanditur. His profecto quid aliud optandum est, quam quaedam in illis rebus a quibus iacti excipiuntur, improspera et, si parum est, saeviens omnino tempestas, contrarieque flans ventus, qui eos ad certa et solida gaudia vel flentes gementesque perducat? Huius generis tamen plerique nondum longius evagati, quibusdam non ita gravibus molestiis reducuntur. Hi sunt homines, quos cum vel lacrymabiles tragoediae fortunarum suarum, vel inanium negotiorum anxiae difficultates, quasi nihil aliud habentes quod agant, in libros doctorum sapientissimorumque hominum truserint, in ipso quodammodo portu evigilant, unde illos nulla

davía hay una clase intermedia entre las dos, y es la de los que en el umbral de la adolescencia o después de haber rodado mucho por el mar, sin embargo, ven unas señales, y en medio del oleaje mismo recuerdan su dulcísima patria; y sin desviarse ni detenerse, o emprenden derechamente el retorno, o también, según acaece otras veces, errando entre las tinieblas, o viendo las estrellas que se hunden en el mar, o retenidos por algunos halagos, dejan pasar la oportunidad de la buena navegación y siguen perdidos largo tiempo, con peligro de su vida. Frecuentemente a éstos los vuelve a la suspiradísima y tranquila patria alguna calamidad o borrasca, que desbarata sus planes.

3. Todos estos hombres, pues, son atraídos por diversos modos a la tierra firme de la vida feliz, pero han de temer mucho y evitar con suma cautela un elevadísimo monte o escollo que se yergue en la misma boca del puerto y causa grandes inquietudes a los navegantes. Porque resplandece tanto, está vestido de una tan engañosa luz, que no sólo a los que llegan y están a punto de entrar se ofrece como lugar de amenidad y dichosa tierra, llena de encantos y atracciones, sino que muchas veces a los mismos que están en el puerto los invita y alucina con su deliciosa altura, provocándoles a desdén de los demás. Pero éstos frecuentemente hacen señales a los navegantes para que no se engañen, ni den en la oculta trampa, ni crean en la facilidad de la subida a la cima; y con suma benevolencia indican por dónde deben entrar sin peligro, a causa de la proximidad de aquella tierra. Así, mirando con torvos ojos la vanísima gloria, enseñan

maris illius promissa nimium falso ridentis excludant. Est autem genus inter haec tertium eorum, qui vel in ipso adolescentiae limine, vel iam diu multumque iactati tamen quaedam signa respiciunt et suae dulcissimae patriae, quamvis in ipsis fluctibus recordantur, et aut recto cursu in nullo falsi et nihil morati, eam repetunt; aut plerumque vel inter nubila deviantes, vel mergentia contuentes sidera, vel nonnullis illecebris capti, bonae navigationis tempora differentes, errant diutius, saepe etiam periclitantur. Quos item saepe nonnulla in fluxis fortunis calamitas, quasi conatibus eorum adversa tempestas, in optatissimam patriam quietamque compellit.

3. His autem omnibus, qui quocumque modo ad beatae vitae regionem feruntur, unus immanissimus mons ante ipsum portum constitutus, qui etiam magnas ingredientibus gignit angustias vehementissime formidandus cautissimeque vitandus est. Nam ita fulget, ita mentiente illa luce vestitur, ut non solum pervenientibus nondumque ingressis incolendum se offerat, et eorum voluntatibus pro ipsa beata terra satisfacturum polliceatur, sed plerumque de ipso portu ad sese homines invitat eosque nonnunquam detinet ipsa altitudine delectatos, unde caeteros despicere libeat. Hi tamen admonent saepe venientes, ne aut occultis subter scopulis decipiantur aut ad se ascendere facile putent, et qua sine periculo ingrediantur propter illius terrae vicinitatem, benevolentissime docent. Ita

el lugar del refugio seguro. Pues ¿qué otro monte han de evitar y temer los que aspiran o entran en la filosofía sino el orgulloso afán de vanagloria, porque es interiormente tan hueco y vacío que a los hinchados que se arriesgan a caminar sobre él, abriéndose el suelo, los traga y absorbe, sumergiéndoles en unas tinieblas profundas, después de arrebatarles la espléndida mansión que ya tocaban con la mano?

4. Siendo, pues, esto así, recibe, amigo Teodoro, pues para lo que deseo, a ti sólo miro y te considero aptísimo para estas cosas; recibe, digo, este documento, para ver qué grupo de los tres hombres me devolvió a ti, y el lugar seguro donde me hallo, y la esperanza de socorro que en ti tengo puesta.

Desde que en el año decimonono de mi edad leí en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado *Hortensio*, inflamóse mi alma con tanto ardor y deseo de la filosofía, que inmediatamente pensé en dedicarme a ella. Pero no faltaron nieblas que entorpecieron mi navegación, y durante largo tiempo vi hundirse en el océano los astros que me extraviaron. Porque cierto terror infantil me retraía de la misma investigación. Pero cuando fui creciendo salí de aquella niebla, y me persuadí que más vale creer a los que enseñan que a los que mandan; y caí en la secta de unos hombres que veneraban la luz física como la realidad suma y divina que debe adorarse. No les daba asentimiento, pero esperaba que tras aquellos velos y cortinas ocultaban grandes verdades para revelármelas a su tiempo. Después de examinar-

cum eis invident vanissimam gloriam, locum securitatis ostendunt. Nam quem montem alium vult intelligi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressisve metuendum, nisi superbum studium inanissimae gloriae: quod ita nihil intus plenum atque solidum habet, ut inflatos sibi superambulantes succrepante fragili solo demergat ac sorbeat, eisque in tenebras revolutis eripiat luculentissimam domum, quam pene iam viderant?

4. Quae cum ita sint, accipe, mi Theodore (namque ad id quod desidero, te unum intueor teque aptissimum semper admiror), accipe, inquam, et quod illorum trium genus hominum me tibi dederit et quo loco mihi esse videar et abs te cuiusmodi auxilium certus expectem. Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris illum librum Ciceronis, qui *Hortensius* vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer [1]. Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu, fateor, quibus in errorem ducebar, labentia in oceanum astra suspexi. Nam et superstitio quaedam puerilis me ab ipsa inquisitione terrebat, et ubi factus erectior, illam caliginem dispuli mihique persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum, incidi in homines quibus lux ista quae oculis cernitur inter summa et divina colenda videretur. Non assentiebar, sed putabam eos magnum aliquid tegere illis involucris, quod essent aliquando aperturi. At ubi discussos eos evasi, maxime traiecto isto mari,

[1] Cf. *Conf.* III 4,7,8.

los, los abandoné, y atravesado este trayecto del mar, fluctuando en medio de las olas, entregué a los académicos el gobernalle de mi alma, indócil a todos los vientos. Luego vine a este país, y hallé el norte que me guiara. Porque conocí por los frecuentes sermones de nuestro sacerdote y por algunas conversaciones contigo que, cuando se pretende concebir a Dios, debe rechazarse toda imagen corporal. Y lo mismo digamos del alma, que es una de las realidades más cercanas a él. Mas todavía me detenían, confieso, la atracción de la mujer y la ambición de los honores para que no me diera inmediatamente al estudio de la filosofía. Cuando se cumpliesen mis aspiraciones, entonces, finalmente, como lo habían logrado varones felicísimos, podría a velas desplegadas lanzarme en su seno y reposar allí. Leí algunos—poquísimos—libros de Platón, a quien eras tú también muy aficionado, y comparando con ellos la autoridad de los libros cuyas páginas declaran los divinos misterios, tanto me enardecí, que hubiera roto todas las áncoras a no haberme conmovido el aprecio de algunos hombres. ¿Qué me faltaba ya para sacudir mi indolencia y tardanza a causa de cosas superfluas sino que me favoreciese una borrasca, contraria según mi opinión? Así me sobrevino un agudísimo dolor de pecho, y entonces, incapaz de soportar la carga de mi profesión, por la que navegaba hacia las sirenas, todo lo eché por la borda para dirigir mi nave quebrada y fija al puerto del suspirado reposo.

5. Ya ves, pues, en qué filosofía navego como en un puerto.

diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt. Deinde veni in has terras; hic septentrionem cui me crederem didici. Animadverti enim et saepe in sacerdotis nostri [2], et aliquando in sermonibus tuis, cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima: nam id est unum in rebus proximum Deo. Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolarem, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar, ut cum haec essem consecutus, tum demum me, quod paucis felicissimis licuit, totis velis omnibusque remis in illum sinum raperem ibique conquiescerem. Lectis autem Platonis [3] paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret. Quid ergo restabat aliud, nisi ut immoranti mihi superfluis tempestas quae putabatur adversa succurreret? Itaque tantus me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non valens, qua mihi velificaban fortasse ad Sirenas, abiicerem omnia et optatae tranquillitati vel quassatam navem fissamque perducerem.

5. Ergo vides in qua philosophia quasi in portu navigem. Sed etiam

[2] S. Ambrosius. Cf. *Conf.* VI 3,4.
[3] Quinque mss. habent.: Lectis autem Plotini. Vid. *Conf.* VII 9.

Pero es de tan vasta extensión y magnitud, aunque menos peligrosa, que no excluye absolutamente todo riesgo de error. Todavía no sé en qué parte de la tierra, que, sin duda, es la única dichosa, internarme y hollar con mis pies. No piso aún terreno firme, pues fluctúo y vacilo en la cuestión del alma. Por lo cual te suplico por tu virtud, por tu benignidad, por el vínculo y comunicación de las almas, que me prestes la ayuda de tu mano. Quiero decirte que me ames, para que yo a mi vez te corresponda con el mismo afecto. Pues si lo consigo, creo que fácilmente alcanzaré la vida feliz, en que tú te hallas, según presumo. Por lo cual he querido escribirte y ofrecerte las primicias de mis disertaciones, por parecerme más religiosas y dignas de tu nombre, a fin de que conozcas mis ocupaciones y cómo recojo en este puerto a todos mis amigos, y por aquí veas el estado de mi ánimo, pues no hallo otro medio para dártelo a conocer. Ofrenda es ésta muy adecuada ciertamente, pues acerca de la vida hemos disputado los dos, y no hallo otra cosa que más justamente merezca llamarse dádiva divina. No me amedrenta tu elocuencia, pues el amor de una cosa ahuyenta todo temor, y menos temo la grandeza de tu fortuna, porque aunque grande, es en ti propicia y acoge favorablemente a los que domina. Pon ahora los ojos en el presente que te ofrezco.

6. El 13 de noviembre era el día de mi natalicio, y después de una frugal comida, que no era para cortar las alas de ningún genio, a cuantos no sólo aquel día, sino siempre son

ipse late patet, eiusque magnitudo quamvis iam minus periculosum, non tamen penitus excludit errorem. Nam cui parti terrae, quae profecto una beata est, me admoveam atque contingam, prorsus ignoro. Quid enim solidum tenui, cui adhuc de anima quaestio nutat et fluctuat? Quare obsecro te per virtutem tuam, per humanitatem, per animarum inter se vinculum atque commercium, ut dexteram porrigas, hoc autem est, ut me ames, et a me vicissim te amari credas charumque haberi. Quod si impetravero, ad ipsam beatam vitam, cui te iam haerere praesumo, parvo conatu facillime accedam. Quid autem agam, quove modo ad istum portum necessarios meos congregem ut cognoscas et ex eo animum meum (neque enim alia signa invenio quibus me ostendam) ut plenius intelligas, initium disputationum mearum, quod mihi videtur religiosius evasisse, atque tuo titulo dignius, ad te scribendum putavi et ipso tuo nomine dedicandum. Aptissime sane; nam de beata vita quaesivimus inter nos, nihilque aliud video quod magis Dei donum vocandum sit. Eloquentia tua territus non sum; quidquid enim amo, quamvis non assequar, timere non possum: fortunae vero sublimitatem multo minus. Apud te enim vere, quamvis sit magna, secunda est; nam quibus dominatur, eosdem ipsos secundos facit. Sed iam quid afferam, quaeso te, attende.

6. Idibus novembris mihi natalis dies erat: post tam tenue prandium, ut ab eo nihil ingeniorum impediretur, omnes qui simul non modo illo die, sed quotidie convivabamur, in balneas ad consedendum vocavi,

comensales, los reuní en la sala de los baños, lugar secreto y adecuado para este tiempo. Estaban allí—y no me avergüenzo de mencionarlos por sus nombres—en primer lugar mi madre, a cuyos méritos debo lo que soy; Navigio, mi hermano; Trigecio y Licencio, ciudadanos y discípulos míos. No quise que faltasen mis primos hermanos Lastidiano y Rústico, si bien no habían pasado por la escuela de gramática; mas para lo que intentábamos, creí que su mismo sentido común podía prestarnos ayuda. También se hallaba presente el más pequeño en edad, pero cuyo ingenio, si no me engaño, promete mucho: Adeodato, mi hijo. Estando atentos todos, comencé a hablar así [a].

CAPÍTULO II

DISCUSIÓN DEL PRIMER DÍA.—CONSTAMOS DE CUERPO Y ALMA. EL ALIMENTO DEL CUERPO Y DEL ALMA.—NO ES DICHOSO EL QUE NO TIENE LO QUE QUIERE.—NI EL QUE TIENE CUANTO DESEA.—QUIÉN POSEE A DIOS.—EL ESCÉPTICO NO PUEDE SER FELIZ NI SABIO

7. ¿Os parece cosa evidente que nosotros constamos de cuerpo y alma?

Asintieron todos menos Navigio, quien confesó su ignorancia en este punto. Yo le dije:

nam is tempori aptus locus secretusque occurrerat. Erant autem (non enim vereor eos singulari benignitati tuae notos interim nominibus facere) in primis nostra mater, cuius meriti credo esse omne quod vivo, Navigius frater meus, Trygetius et Licentius, cives et discipuli mei; nec Lastidianum et Rusticum consobrinos meos, quamvis nullum vel grammaticum passi sint, deesse volui, ipsumque eorum sensum communem, ad rem quam moliebar, necessarium putavi. Erat etiam nobiscum aetate minimus omnium, sed cuius ingenium, si amore non fallor, magnum quiddam pollicetur, Adeodatus filius meus. Quibus attentis, sic coepi.

CAPUT II

DISPUTATIO PRIMAE DIEI.—EX ANIMA ET CORPORE CONSTAMUS.—CIBUS CORPORI NECESSARIUS.—ANIMAE QUOQUE SUUS EST CIBUS.—BEATUS NON EST QUI QUOD VULT NON HABET.—NEC TAMEN OMNIS QUI QUOD VULT HABET, BEATUS EST.—QUIS DEUM HABEAT.—ACADEMICUS BEATUS ESSE NON POTEST, ERGO NEC SAPIENS

7. Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos?

Cum omnes consentirent, Navigius se ignorare respondit. Cui ego:

[a] Véanse las notas 1-7: *Beata vita. Philosophiae portus. Manlio Teodoro. La providencia divina. El escollo del puerto. Hortensius. Superstitio puerilis.*

—¿No sabes absolutamente nada, nada, o aun esto mismo ha de ponerse entre las cosas que ignoras?

—No creo que mi ignorancia sea absoluta—dijo él.

—¿Puedes indicarme, pues, alguna cosa sabida?—le pregunté yo.

—Ciertamente—respondió.

—Si no te molesta, dila.

—¿Sabes a lo menos si vives?—le pregunté al verlo titubeando.

—Lo sé.

—Luego sabes que tienes vida, pues nadie puede vivir sin vida.

—Hasta ese punto ya llega mi ciencia.

—¿Sabes que tienes cuerpo? (Asintió a la pregunta.) Luego ¿ya sabes que constas de cuerpo y vida?

—Sí, pero si hay algo más, no lo sé.

—No dudas, pues, de que tienes estas dos cosas: cuerpo y alma, y andas incierto sobre si hay algo más para complemento y perfección del hombre.

—Así es.

—Dejemos para mejor ocasión el indagar eso, si podemos. Pues ya confesamos que el cuerpo y el alma son partes que componen al hombre, ahora os pregunto a todos para cuál de ellas buscamos los alimentos.

—Para el cuerpo—respondió Licencio.

—Nihil, nihilne omnino scis—inquam—an inter aliqua quae ignoras etiam hoc numerandum est?

—Non puto me—inquit—omnia nescire.

—Potesne—inquam—nobis dicere aliquid eorum quae nosti?

—Possum—inquit.

—Nisi molestum est—inquam—profer aliquid.

Et cum dubitaret:

—Scisne—inquam—saltem te vivere?

—Scio—inquit.

—Scis ergo habere te vitam, siquidem vivere nemo nisi vita potest.

—Et hoc—inquit—scio.

—Scis etiam corpus te habere? (Assentiebatur.)

—Ergo iam scis te constare ex corpore et vita.

—Scio interim; sed utrum haec sola sint, incertus sum.

—Ergo duo ista—inquam—esse non dubitas, corpus et animam; sed incertus es utrum sit aliud quod ad complendum ac perficiendum hominem valet.

—Ita—inquit.

—Hoc quale sit, alias, si possumus, quaeremus, inquam. Nunc illud iam ex omnibus quaero, cum fateamur cuncti neque sine corpore, neque sine anima esse posse hominem, cibos propter quid horum appetamus.

—Propter corpus—inquit Licentius.

Los demás dudaban y altercaban entre sí cómo podía ser necesario el alimento por razón del cuerpo, cuando lo apetecíamos para la vida, y la vida es cosa del alma. Intervine yo diciendo:

—¿Os parece que el alimento se relaciona con aquella parte que crece y se desarrolla en nosotros?

Asintieron todos menos Trigecio, el cual objetó:

—¿Por qué entonces yo no he crecido en proporción del apetito que tengo?

—Todos los cuerpos—le dije—tienen su límite en la naturaleza, y no pueden salirse de su medida; pero esta medida sería menor si le faltasen los alimentos, cosa que advertimos fácilmente en los animales, pues sin comer reducen su volumen y corpulencia todos ellos.

—Enflaquecen, no decrecen—observó Licencio.

—Me basta para lo que yo intento, pues aquí discutimos si el alimento pertenece al cuerpo, y no hay duda de ello, porque, suprimiéndolo, se adelgaza.

Todos se arrimaron a este parecer.

8. Y del alma, ¿qué me decís?—les pregunté—. ¿No tendrá sus alimentos? ¿No os parece que la ciencia es su manjar?

—Ciertamente—dijo la madre—, pues de ninguna otra cosa creo se alimente el alma sino del conocimiento y ciencia de las cosas.

Mostrándose dudoso Trigecio de esta sentencia, le dijo ella:

Caeteri autem cunctabantur varioque sermone inter se agebant, quomodo posset propter corpus cibus necessarius videri, cum appeteretur propter vitam, et vita non nisi ad animam pertineret. Tum ego:

—Videtur—inquam—vobis ad eam partem cibum pertinere, quam cibo crescere robustioremque fieri videmus?

Assentiebantur praeter Trygetium. Ait enim:

—Cur ergo non pro edacitate mea crevi?

—Modum—inquam—suum a natura constitutum habent omnia corpora, ultra quam mensuram progredi nequeant; tamen ea mensura minora essent, si eis alimenta defuissent; quod et in pecoribus facilius animadvertimus. Et nemo dubitat cibis subtractis omnium animantium corpora macrescere.

—Macrescere—inquit Licentius—, non decrescere.

—Satis est mihi—inquam—ad id quod volo. Etenim quaestio est utrum ad corpus cibus pertineat. Pertinet autem, cum eo subducto, ad maciem deducitur.

Omnes ita esse censuerunt.

8. —Quid ergo anima?—inquam—; nullane habet alimenta propria? an eius esca scientia vobis videtur?

—Plane—inquit mater—; nulla re alia credo ali animam quam intellectu rerum atque scientia.

De qua sententia cum Trygetius dubium se ostenderet:

—Pues ¿no has indicado tú mismo hoy cómo y de dónde se nutre el alma? Porque al poco rato de estar comiendo, dijiste que no has reparado en el vaso que usábamos por estar pensando y distraído en no sé qué cosas, y, sin embargo, no dabas paz a la mano y a la boca. ¿Dónde estaba entonces tu ánimo, que comía sin atender? Créeme que aun entonces el alma se apacienta de los manjares propios, es decir, de sus imaginaciones y pensamientos, afanosa de percibir algo.

Provocóse una reyerta con estas palabras, y yo les dije:

—¿No me otorgáis que las almas de los hombres muy sabios y doctos son en su género más ricas y vastas que las de los ignorantes?

—Cosa manifiesta es—respondieron unánimes.

—Con razón decimos, pues, que las almas de los ignorantes, horros de las disciplinas y de las buenas letras, están como ayunas y famélicas.

—Yo creo—repuso Trigecio—que sus almas están atiborradas, pero de vicios y perversidad.

—Eso mismo—le dije—no dudes, es cierta esterilidad y hambre de las almas. Pues como los cuerpos faltos de alimentos se ponen muchas veces enfermos y ulcerosos, consecuencias del hambre, así las almas de aquéllos están llenas de enfermedades, delatoras de sus ayunos. Porque a la misma nequicia o maldad la llamaron los antiguos madre de todos los vicios, porque nada es. Y se llama frugalidad la virtud contraria a tal vicio. Así como

—Hodie—inquit illa—tu ipse nonne docuisti unde aut ubi anima pascatur? Nam post aliquantam prandii partem te dixisti non advertisse quo vasculo uteremur, quod alia nescio quae cogitasses, nec tamen ab ipsa ciborum parte abstinueras manus atque morsus. Ubi igitur erat animus tuus, quo tempore illud, te vescente, non attendebat? Inde, mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit.

De qua re cum dubitanter streperent:

—Nonne—inquam—conceditis hominum doctissimorum animos multo esse quam imperitorum quasi in suo genere pleniores atque maiores?

Manifestum esse dixerunt.

—Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt, nihilque bonarum artium hauserunt, ieiunos et quasi famelicos esse.

—Plenos—inquit Trygetius—et illorum animos esse arbitror, sed vitiis atque nequitia.

—Ista ipsa est—inquam—, crede mihi, quaedam sterilitas et quasi fames animorum. Nam quemadmodum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vitia indicant famem, ita et illorum animi pleni sunt morbis quibus sua ieiunia confitentur. Etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum, ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt [4]. Cui vitio quae

[4] CICERO, *Tusc.* III 18.

esa palabra se deriva de *fruge*, esto es, de fruto, para significar cierta fecundidad espiritual, aquella otra, *nequitia*, viene de la esterilidad, de la nada, porque la nada es aquello que fluye, que se disuelve, que se licúa, y siempre perece y se pierde. Por eso a tales hombres llamamos también perdidos. En cambio, es algo cuando permanece, cuando se mantiene firme, cuando siempre es lo que es, como la virtud, cuya parte principal y nobilísima es la frugalidad y templanza. Pero si lo dicho os parece obscuro de comprender, ciertamente me concederéis que si los ignorantes tienen llenas sus almas, lo mismo para los cuerpos que para las almas, hay dos géneros de alimentos: unos saludables y provechosos y otros mortales y nocivos.

9. Siendo esto así, y averiguando que el hombre consta de cuerpo y alma, en este día de mi cumpleaños me ha parecido que no sólo debía refocilar vuestros cuerpos con una comida más suculenta, sino también regalar con algún manjar vuestras almas. Cuál sea este manjar, si no os falta el apetito, ya os lo diré. Porque es inútil y tiempo perdido empeñarse en alimentar a los inapetentes y hartos; y hay que dar filos al apetito para desear con más gusto las viandas del espíritu que las del cuerpo. Lo cual se logra teniendo sanos los ánimos, porque los enfermos, lo mismo que ocurre en cuanto al cuerpo, rechazan y desprecian los alimentos.

Por los gestos de los semblantes y voces vi el apetito que tenían todos de tomar y devorar lo que se les hubiese preparado.

10. E hilvanando de nuevo mi discurso, proseguí:

contraria virtus est, *frugalitas* nominatur. Ut igitur haec a *fruge*, id est a fructu propter quamdam animorum fecunditatem, ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo, *nequitia* nominata est: *nihil* est enim omne quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit. Ideo tales homines etiam *perditos* dicimus. Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est virtus, cuius magna pars est atque pulcherrima, quae temperantia et *frugalitas* dicitur. Sed si hoc obscurius est quam ut id iam vos videre possitis, certe illud conceditis, quia si animi imperitorum etiam ipsi pleni sunt, ut corporum, ita animorum duo alimentorum genera inveniuntur, unum salubre atque utile, alterum morbidum atque pestiferum.

9. Quae cum ita sint, arbitror die natali meo, quoniam duo quaedam esse in homine convenit inter nos, id est, corpus atque animam, non me prandium paulo lautius corporibus nostris solum, sed et animis etiam exhibere debere. Quod autem hoc sit prandium, si esuritis, proferam. Nam si vos invitos et fastidientes alere conabor, frustra operam insumam; magisque vota facienda sunt, ut tales epulas potius quam illas corporis desideretis. Quod eveniet si sani animi vestri fuerint: aegri enim, sicut in morbis ipsius corporis videmus, cibos suos recusant et respuunt.

Omnes se vultu ipso et consentiente voce, quidquid praeparassem iam sumere ac vorare velle dixerunt.

10. Atque ego rursus exordiens:

—¿Todos queremos ser felices?

Apenas había dicho esto, todos lo aprobaron unánimemente.

—¿Y os parece bienaventurado el que no tiene lo que desea?

—No—dijeron todos.

—¿Y será feliz el que posee todo cuanto quiere?

Entonces la madre respondió:

—Si desea bienes y los tiene, sí; pero si desea males, aunque los alcance, es un desgraciado.

Sonriendo y satisfecho, le dije:

—Madre, has conquistado el castillo mismo de la filosofía Te han faltado las palabras para expresarte como Cicerón en el libro titulado *Hortensius,* compuesto para defensa y panegírico de la filosofía: *He aquí que todos, no filósofos precisamente, pero sí dispuestos para discutir, dicen que son felices los que viven como quieren. ¡Profundo error! Porque desear lo que no conviene es el colmo de la desventura. No lo es tanto no conseguir lo que deseas como conseguir lo que no te conviene. Porque mayores males acarrea la perversidad de la voluntad que bienes la fortuna.*

Estas palabras aprobó ella con tales exclamaciones que, olvidados enteramente de su sexo, creíamos hallarnos sentados junto a un grande varón, mientras yo consideraba, según me era posible, en qué divina fuente abrevaba aquellas verdades.

—Beatos esse nos volumus?—inquam.

Vix hoc effuderam, occurrerunt una voce consentientes.

—Videturne vobis—inquam—beatus esse qui quod vult non habet?

—Negaverunt.

—Quid? omnis qui quod vult habet, beatus est?

Tum mater:

—Si bona—inquit—velit et habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est.

Cui ego arridens atque gestiens.

—Ipsam—inquam—prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti. Nam tibi procul dubio verba defuerunt, ut non sicut Tullius te modo panderes, cuius de hac sententia verba ista sunt. Nam in *Hortensio,* quem de laude ac defensione philosophiae librum fecit[5]. *Ecce autem,* ait, *non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem; velle enim quod non deceat, idem ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis quam adipisci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni.*

In quibus verbis illa sic exclamabat, ut obliti penitus sexus eius, magnum aliquem virum considere nobiscum crederemus, me interim, quantum poteram, intelligente ex quo illa et quam divino fonte manarent.

[5] Idem. *Hortensius* frag.39 Müller. Cf. etiam *De Trinitate* XIII 5,8.

—Decláranos, pues, ahora—dijo Licencio—qué debe querer y en qué objetos apacentarse el deseo del aspirante a la felicidad.

—En el día de tu natalicio pásame invitación, si te parece, y todo cuanto me presentares te lo recibiré con mil amores. Con la misma disposición quiero te sientes hoy en el convite de mi casa, sin pedir lo que tal vez no se ha preparado.

Mostrándose él arrepentido y vergonzoso por el aviso, añadí yo:

—Sobre un punto convenimos todos: nadie puede ser feliz si le falta lo que desea; pero tampoco lo es quien lo reúne todo a la medida de su afán. ¿No es así?

Asintieron todos.

11. Respondedme ahora: todo el que no es feliz, ¿es infeliz?

Todos mostraron su conformidad, sin vacilar.

—Luego todo el que no tiene lo que quiere es desdichado.

Aprobaron todos.

—¿Qué debe buscar, pues, el hombre para alcanzar su dicha? Tampoco faltará este manjar en nuestro convite para satisfacer el hambre de Licencio, pues debe alcanzar, según opino, lo que puede obtener simplemente con quererlo.

Les pareció esto evidente.

—Luego—dije yo—ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida.

Et Licentius:

—Sed dicendum—inquit—tibi est, ut beatus sit quisque, quid velle debeat, et quarum rerum eum oporteat habere desiderium.

—Invita me—inquam—, natali tuo, quando dignaberis; quidquid apposueris libenter sumam. Qua conditione hodie apud me ut epuleris peto, nec flagites quod fortasse non est paratum.

Quem cum modestae ac verecundae commonitionis suae poeniteret:

—Ergo illud—inquam—convenit inter nos, neque quemquam beatum esse posse, qui quod vult non habet; neque omnem qui quod vult habet beatum esse?

Dederunt.

11. —Quid illud?—inquam—; conceditis omnem qui beatus non est, miserum esse?

Non dubitaverunt.

—Omnis igitur—inquam—qui quod vult non habet, miser est.

Placuit omnibus.

—Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit?—inquam—. (Forte enim etiam hoc isti nostro convivio subministrabitur, ne Licentii aviditas negligatur.) Nam id, opinor, ei comparandum est, quod cum vult, habet.

Manifestum esse dixerunt.

—Id ergo—inquam—semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec

Pues lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talante, ni al tiempo que nos plazca.

Todos hicieron señales de aprobación, pero Trigecio dijo:

—Hay muchos afortunados que poseen con abundancia y holgura cosas caducas y perecederas, pero muy agradables para esta vida, sin faltarles nada de cuanto pide su deseo.

—Y el que tiene algún temor—le pregunté yo—, ¿te parece que es feliz?

—De ningún modo.

—¿Luego puede vivir exento de temor el que puede perder lo que ama?

—No puede—respondió él.

—Es así que aquellos bienes de fortuna pueden perderse; luego el que los ama y posee, de ningún modo puede ser dichoso.

Se rindió a esta conclusión. Y aquí observó mi madre:

—Aun teniendo seguridad de no perder aquellos bienes, con todo, no puede saciarse con ellos, y es tanto más infeliz cuanto es más indigente en todo tiempo.

Yo le respondí:

—¿Y qué te parece de uno que abunda y nada en estos bienes, pero ha puesto un límite y raya a sus deseos y vive con templanza y contento con lo que posee? ¿No te parecerá dichoso?

—No lo será—respondió ella—por aquellas cosas, sino por la moderación con que disfruta de las mismas.

—Muy bien—le dije yo—; ni mi interrogación admite otra

ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus et quamdiu volumus haberi.

Assentiebantur omnes. Sed Trygetius:

—Sunt—inquit—multi fortunati, qui eas ipsas res fragiles casibusque subiectas, tamen iucundas pro hac vita cumulate largeque possideant, nec quidquam illis eorum quae volunt desit.

Cui ego:

—Qui timet—inquam—, videturne tibi beatus esse?

—Non videtur—inquit.

—Ergo quod amat quisque si amittere potest, potestne non timere?

—Non potest—inquit.

—Amitti autem possunt illa fortuita. Non igitur haec qui amat et possidet, potest ullo modo beatus esse.

Nihil repugnavit. Hoc loco autem mater:

Etiamsi securus sit—inquit—, ea se omnia non esse amissurum, tamen talibus satiari non poterit. Ergo et eo miser quo semper est indigus.

Cui ego:

—Quid—inquam—his omnibus abundans rebus atque circumfluens, si cupiendi modum sibi statuat eisque contentus decenter iucundeque perfruatur, nonne tibi videtur beatus?

—Non ergo—inquit—illis rebus, sed animi sui moderatione beatus est.

—Optime—inquam—, nec huic interrogationi aliud nec abs te aliud

respuesta ni tú debiste contestar de otro modo. Concluyamos, pues, que quien desea ser feliz debe procurarse bienes permanentes, que no le puedan ser arrebatados por ningún revés de la fortuna.

—Ya hace rato que estamos en posesión de esa verdad—dijo Trigecio.

—¿Dios os parece eterno y siempre permanente?

—Tan cierto es eso—observó Licencio—que no merece ni preguntarse.

Los otros, con piadosa devoción, estuvieron de acuerdo.

—Luego es feliz el que posee a Dios.

12. Gozosamente admitieron todos la idea última.

—Nada nos resta—continué yo—sino averiguar quiénes tienen a Dios, porque ellos son los verdaderamente dichosos. Decidme sobre este punto vuestro parecer.

—Tiene a Dios el que vive bien—opinó Licencio.

—Posee a Dios el que cumple su voluntad en todo—dijo Trigecio, con aplauso de Lastidiano.

El más pequeñuelo de todos dijo:

—A Dios posee el que tiene el alma limpia del espíritu impuro.

La madre aplaudió a todos, pero sobre todo al niño. Navigio callaba, y preguntándole yo qué opinaba, respondió que le placía la respuesta de Adeodato. Me pareció también oportuno preguntar a Rústico sobre su modo de pensar en tan grave materia, porque

debuit responderi. Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet nec ulla saeviente fortuna eripi potest.

—Hoc—inquit Trygetius—iamdudum consensimus.

—Deus—inquam—vobis aeternus, et semper manens videtur?

—Hoc quidem—inquit Licentius—ita certum est, ut interrogatione non egeat.

Caeterique omnes pia devotione concinuerunt.

—Deum igitur—inquam—qui habet, beatus est.

12. Quod cum gaudentes libentissime acciperent:

—Nihil ergo, inquam, nobis iam quaerendum esse arbitror, nisi quis hominum habeat Deum; beatus enim profecto is erit. De quo quaero quid vobis videatur.

Hic Licentius:

—Deum habet, qui bene vivit.

Trygetius:

—Deum habet—inquit—qui facit quae Deus vult fieri.

In cuius sententiam Lastidianus concessit.

Puer autem ille minimus omnium:

—Is habet Deum—ait—qui spiritum immundum non habet.

Mater vero omnia, sed hoc maxime approbavit. Navigius tacebat. Quem cum interrogassem quid sentiret, illud ultimum sibi placere respondit. Nec Rusticum percontari visum est negligendum, quaenam esset

callaba más bien por rubor que por deliberación, y mostró su conformidad con Trigecio.

13. Entonces dije yo:

—Conozco ya vuestro pensamiento en esta materia tan grave, fuera de la cual ni conviene buscar ni se puede hallar cosa alguna, si ahora proseguimos en profundizarla con mucha calma y sinceridad como hemos comenzado. Mas por tratarse de un tema prolijo (pues también en los convites espirituales se puede pecar por intemperancia, cebándose vorazmente en los manjares de la mesa, de donde vienen los empachos, no menos funestos a la salud espiritual que la misma hambre) dejaremos esta cuestión para mañana, si os place, y así traeremos a ella un nuevo apetito. Ahora deseo que saboreéis una golosina que tengo a bien ofreceros yo, como anfitrión de este convite, y si no me engaño, es como los postres, que se suelen presentar al final, porque está compuesta y sazonada con miel, digámoslo así, escolástica.

Oyendo esto aguzóse la curiosidad de todos como ante un nuevo plato, y me obligaron a manifestarles qué era.

—¿Qué ha de ser—les dije yo—sino que toda nuestra contienda con los académicos está rematada?

Al oír este nombre los tres [a], a quienes era conocido el argumento sobre los académicos, se irguieron alegremente, y como extendiendo y ayudando con las manos al anfitrión, con las mejores

de re tanta eius sententia, qui mihi videbatur non deliberatione magis quam pudore impeditus silere. Trygetio consensit.

13. Tum ego:

—Teneo—inquam—omnium placita de re magna sane et ultra quam nec quaeri quidquam oportet, nec inveniri potest, si modo eam uti coepimus, serenissime ac sincerissime investigemus. Quod hodie quia longum est et habent in epulis suis et animi quamdam luxuriem, si ultra modum in eas et voraciter irruant (ita enim male quodammodo digerunt; unde valetudini mentium non minus quam ab illa ipsa fame metuendum est), melius nos haec quaestio cras esurientes, si videtur, accipiet. Illud modo libenter liguriatis volo, quod subito mihi ministratori vestro in mentem suggestum est inferendum; et est, nisi fallor, qualia solent ultima apponi, quasi scholastico melle confectum atque conditum.

Quo audito sese omnes quasi in elatum ferculum tetenderunt, coegeruntque ut dicere properarem quidnam id esset.

—Quid—inquam—putatis, nisi cum Academicis totum quod susceperamus confectum esse negotium?

Quo accepto nomine, tres illi quibus res nota erat [6] sese erexerunt alacrius et velut porrectis, ut fit, manibus inferentem ministrum adiuve-

a Eran Navigio, Licencio y Trigecio.

6 Scilicet, Trygetius, Licentius et Navigius.

palabras hacíanse lenguas en ponderar el regalo y suavidad del postre prometido.

14. Les expliqué entonces el argumento de este modo:

—Si es cosa manifiesta que no es dichoso aquel a quien falta lo que desea, según ya se demostró, y nadie busca lo que no quiere hallar, y ellos van siempre en pos de la verdad, es cierto, pues, que quieren poseerla, que aspiran al hallazgo de la misma. Es así que no la hallan. Luego fracasan todos sus conatos y aspiraciones. *No poseen, pues, lo que quieren, de donde se concluye* que no son dichosos. Pero nadie es sabio sin ser bienaventurado; luego el académico no es sabio.

Aquí ellos, arrebatándolo todo, prorrumpieron en jubilosas exclamaciones. Mas Licencio, más precavido y escamón para las afirmaciones, observó:

—Yo también arrebaté mi parte con vosotros, y la conclusión me ha colmado de entusiasmo. Pero no quiero ingerirme nada, y reservo mi porción para Alipio, porque o juntamente nos repapilaremos de gusto o él me avisará por qué no conviene tocarlo.

—Más debiera temer esas golosinas Navigio, que está enfermo del bazo—le objeté yo.

Y sonriendo, me replicó el aludido:

—Precisamente ellas me curarán. Pues yo no sé cómo este argumento, agudo y artificioso y compuesto con miel de Himeto, es agridulce y no hincha las vísceras. Por lo cual todo entero, pues ya está picado el gusto, con mucha fruición va al estómago. No veo cómo pueda argüirse contra esa conclusión.

runt, quibus potuerunt verbis, nihil se iucundius audituros esse monstrantes.

14. Tum ego ita rem proposui:

—Si manifestum est—inquam—beatum non esse qui quod vult non habet (quod paulo ante ratio demonstravit) nemo autem quaerit quod invenire non vult, et quaerunt illi semper veritatem. Volunt ergo invenire; volunt igitur habere inventionem veritatis. At non inveniunt: sequitur eos non habere quod volunt; et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nemo sapiens, nisi beatus: sapiens igitur Academicus non est.

Hic repente illi, quasi totum rapientes exclamaverunt. Sed Licentius attentius et cautius advertens timuit assensionem atque subiecit:

—Rapui quidem vobiscum, siquidem exclamavi illa conclusione commotus. Sed nihil hinc admittam in viscera et partem meam servabo Alypio: nam aut simul eam mecum lambet, aut me admonebit cur non oporteat attingere.

—Dulcia—inquam—magis metuere Navigius deberet, splene vitioso.

Hic ille arridens:

—Plane—inquit—me talia sanabunt. Nam nescio quomodo contortum hoc et aculeatum, quod posuisti, ut ait ille, de melle Hymetio, acriter dulce est nihilque inflat viscera. Quare totum, etiam palato aliquan-

—No es posible una réplica—arguyó Trigecio—. Por lo cual me alegro de haber mantenido siempre mi ojeriza contra los académicos. Pues no sé por qué instinto natural o, por mejor decir, divino impulso, aun sin saber refutarlos, siempre los miré con hostilidad.

15. Yo—dijo Licencio—todavía no deserto de ellos.

—Luego ¿tú disientes de nosotros?—le dijo Trigecio.

—Tal vez vosotros—le replicó él—, ¿disentís de Alipio?

—No dudo yo de que, si se hallase presente Alipio, se rendiría a este sencillo argumento—repuse yo—. Pues él no admitiría ninguno de estos absurdos: o que sea dichoso el que carece de un bien tan estimable del espíritu, en cuya busca corre tan afanosamente, o que los académicos no quieren hallar la verdad, o que el infeliz sea sabio, porque con estos tres ingredientes, como con miel, harina y almendra, está confeccionado el postre que tú no quieres catar.

—Pero ¿cedería él tan pronto a esta golosina pueril, dejando el copioso raudal del sistema académico, que con su inundación cubriría o arrastraría estos escorzos del raciocinio?

—Como si nosotros—le repliqué yo—buscásemos disertaciones largas, sobre todo contra Alipio, porque él seguramente argüiría de su mismo cuerpo que estos argumentos breves son vigorosos y eficaces. Pero, a fin de cuentas, tú que vacilas suspendido por la autoridad de un ausente, ¿cuál de las tres partes no apruе-

tum remorso, tamen ut possum libentissime in medullas traiicio. Non enim video quomodo redargui possit ista conclusio.

—Prorsus nullo modo potest—inquit Trygetius—. Quare gaudeo iamdiu cum illis me inimicitias suscepisse. Nam nescio qua impellente natura, vel, ut verius dicam, Deo, etiam nesciens quomodo refellendi essent, tamen eis nimis adversabar.

15. Hic Licentius:

—Ego—inquit—illos nondum desero.

—Ergo—ait Trygetius—dissentis a nobis?

—Numquidnam—ille inquit—vos ab Alypio dissentitis?

Cui ego:

—Non dubito—inquam—quin si adesset Alypius, huic ratiunculae cederet. Non enim tam absurde sentire poterat, ut aut beatus ille videretur qui tantum bonum animi, quod ardentissime vellet habere, non haberet, aut illos nolle invenire veritatem, aut eum qui beatus non sit esse sapientem: nam his tribus, quasi melle, farre, atque nucleis, illud quod metuis gustare confectum est.

—Illene—inquit—huic tam parvae puerorum illecebrae cederet, Academicorum tanta ubertate deserta, qua inundante hoc nescio quid breve aut obruetur aut pertrahetur?

—Quasi vero—inquam—longum aliquid nos quaeramus, praesertim adversus Alypium: nam non mediocriter parva ista esse fortia et utilia, satis sibi ipse de suo corpore argumentaretur. Tu autem qui elegisti de absentis auctoritate pendere, quid horum non probas? Utrum beatum

bas? ¿Que no es dichoso el que no tiene lo que quiere? ¿O no admites que los académicos quisieran hallar la verdad, que es el ideal de su búsqueda? ¿O tienes al sabio por un infeliz?

—Dichoso es absolutamente el que no tiene lo que quiere —dijo sonriéndose forzadamente.

Al mandar yo que se tomase nota, dijo:

—No he dicho eso.

Insistí en que se tomase en cuenta, y él confesó que lo había dicho. Pues yo había dispuesto que no se pronunciase palabra que no constara por escrito. Así lo mantenía embridado entre el pudor y la firmeza.

16. Y mientras yo, como chanceando, lo provocaba a que tomase para gustar esta porción suya, advertí que los demás, como ignorantes, pero ávidos de saber lo que tan jovialmente se trataba entre nosotros, nos miraban sin reírse. Y me hicieron el efecto, como ocurre muchas veces en los convites, de los que, por hallarse entre convidados muy golosos y voraces, se abstienen de tomar parte por un sentimiento de dignidad y de mesura. Y, pues, yo los había convidado, actuando de magnánimo y generoso invitador de aquel banquete, no pude aguantar, y me impresionó aquella desigualdad y discrepancia de la mesa. Sonreí a la madre. Y ella libérrimamente, como mandando sacar de su despensa lo que se echaba de menos, dijo:

—Dinos, pues, manifiéstanos: ¿quiénes son esos académicos y qué es lo que quieren?

non esse, qui quod vult non habet? an illos negas velle habere inventam veritatem quam vehementer inquirunt? an videtur tibi quisquam sapiens non beatus?

—Prorsus beatus est—inquit—qui quod vult non habet—quasi stomachanter arridens.

Quod cum iuberem ut scriberetur:

—Non dixi—inquit exclamans.

Quod item cum annuerem scribi:

—Dixi—inquit—. Atque ego semel praeceperam ut nullum verbum praeter litteras funderetur. Ita adolescentem inter verecundiam atque constantiam exagitatum tenebam.

16. Sed cum his verbis eum iocantes, quasi ad vescendam particulam suam provocaremus, animadverti caeteros rei totius ignaros, sed scire cupientes quid inter nos solos tam iucunde ageretur sine risu nos intueri. Qui mihi prorsus similes visi sunt, quod plerumque fieri solet, iis qui cum epulantur inter avidissimos rapacissimosque convivas, a rapiendo vel gravitate sese abstinent, vel pudore terrentur. Et quia ego invitaveram, et magni cuiusdam hominis personam, atque, ut totum explicem, veri hominis etiam in illis epulis invitatorem sustinere non potui, commovit me illa inaequalitas mensae nostrae et discrepantia. Arrisi matri. Atque illa liberrime quod minus habebant, quasi de suo cellario promendum imperans:

Y habiéndole expuesto con brevedad y lucidez lo que eran, para que nadie lo ignorase, concluyó ella:

—¡Bah!, esos hombres son los *caducarios* (nombre vulgar para designar a los que ha estropeado la epilepsia); y al punto se levantó para retirarse; y todos, satisfechos y joviales nos retiramos también, poniendo fin a nuestra discusión [a].

CAPÍTULO III

QUIÉN POSEE A DIOS, SIENDO FELIZ.—DOS MODOS DE LLAMAR AL ESPÍRITU IMPURO

17. Al día siguiente, también después de comer, pero un poco más tarde que el anterior, nos reunimos y sentamos todos en el mismo lugar.

—Tarde habéis venido al banquete—les dije yo—, lo cual creo se debe no a una indigestión, sino a la seguridad que tenéis de que serán escasos los manjares; por lo cual me ha parecido que no debíamos entrar tan pronto en la materia, pues tan luego pensáis acabar. No hay que creer que quedaron muchas sobras, cuando no hubo abundancia de platos, en el día mismo de la solemnidad. Y todo tiene sus ventajas. Qué se os ha preparado, ni yo mismo puedo decirlo. Pero hay quien ofrece a todos la copia de sus alimentos, mayormente los especiales de que aquí tra-

—Iam dic nobis—inquit—et redde qui sint isti Academici et quid sibi velint?

Cui breviter cum exposuissem aperteque, ita ut nemo illorum ignarus abscederet:

—Isti homines—inquit—caducarii sunt (quo nomine vulgo apud nos vocantur, quos comitialis morbus subvertit), et simul surrexit ut abiret; atque hic omnes laeti ac ridentes, interposito fine, discessimus.

CAPUT III

QUIS DEUM HABEAT EO MODO UT BEATUS SIT.—SPIRITUS IMMUNDUS DUOBUS MODIS APPELLARI SOLET

17. Postridie autem cum item post prandium, sed aliquanto quam pridie serius, iidem ibidemque consedissemus:

—Tarde—inquam—venistis ad convivium: quod vobis non cruditate accidisse arbitror, sed paucitatis ferculorum securitate, quod non tam mature aggrediendum visum est, quod cito vos peresuros putastis. Non multum enim reliquiarum credendum erat remansisse, ubi die ipso atque solemnitate tam exiguum repertum erat. Fortasse recte. Sed quid vobis praeparatum sit, ego quoque vobiscum nescio. Alius est enim qui omnibus cum omnes, tum maxime tales epulas praebere non cessat: sed nos

[a] Véanse las notas 8-9: *La definición del hombre. Caducarius.*

tamos. Si bien nosotros nos abstenemos de tomarlos o por debilidad, o por estar ahítos, o por la ocupación, pues ayer piadosa y firmemente convinimos en que Dios, permaneciendo en nosotros, hace bienaventurados a los hombres que lo poseen. Habiendo ya probado razonadamente que es bienaventurado el que tiene a Dios (sin rehusar ninguno de vosotros esta verdad), se propuso la cuestión: ¿quién os parece que posee a Dios? Tres definiciones o pareceres se dieron acerca de este punto, si la memoria me es fiel. Según algunos, tiene a Dios el que cumple su voluntad; según otros, el que vive bien goza de esa prerrogativa. Plúgoles a los demás decir que Dios habita en los corazones puros.

18. Pero quizá todos con diversas palabras dijisteis lo mismo. Pues si consideramos las dos primeras definiciones, el que vive bien hace la voluntad divina y quien cumple lo que El quiere vive bien. Vivir bien es hacer lo que a Dios agrada, ¿no estáis conformes?

Asintieron todos.

—Vamos a considerar más despacio la tercera forma de expresión, porque en los ritos santísimos de los divinos misterios el espíritu impuro se designa de dos modos, según entiendo. El primero es cuando extrínsecamente invade el alma y conturba los sentidos, imprimiendo en los hombres un estado de frenesí o de furor, y para expulsarlo, los sacerdotes imponen las manos o exorcizan, es decir, lo conjuran con divino poder que salga de allí. En otro sentido, se llama espíritu inmundo toda alma impura o inquinada con vicios o errores. Así que ahora te pregunto a ti,

ab edendo, vel imbecillitate, vel saturitate, vel negotio plerumque cessamus: quem manentem in hominibus beatos eos facere, inter nos heri, ni fallor, pie constanterque convenerat. Nam cum ratio demonstrasset eum beatum esse qui Deum haberet, nec huic quisquam vestrum sententiae restitisset, quaesitum est quisnam vobis videretur Deum habere. De qua re, si bene memini, tres sententiae dictae sunt. Nam parti placuit Deum habere illum qui ea faceret quae Deus vellet. Quidam autem dixerunt quod is Deum haberet, qui bene viveret. Reliquis vero in eis Deus esse visus est, in quibus qui immundus appellatur spiritus non est.

18. Sed fortasse omnes diversis verbis unum idemque sensistis. Nam si duo prima consideremus, et omnis qui bene vivit, ea facit quae vult Deus, et omnis qui ea facit quae vult Deus, bene vivit, nec quidquam est aliud bene vivere, quam ea facere quae Deo placeant, nisi quid vobis aliud videtur. (Assentiebantur.) Tertium vero illud paulo diligentius considerandum est, propterea quod ritu castissimorum sacrorum *spiritus immundus,* quantum intelligo, duobus modis appellari solet: vel ille qui extrinsecus invadit animam sensusque conturbat, et quemdam hominibus infert furorem, cui excludendo qui praesunt, manum imponere vel exorcizare dicuntur, hoc est, per divina eum adiurando expellere; aliter autem dicitur *spiritus immundus* omnis omnino anima immunda, quod nihil est aliud quam vitiis et erroribus inquinata. Itaque abs te quaero, tu

niño, que tal vez proferiste esta sentencia con un espíritu más cándido y puro, ¿quién te parece que no tiene el espíritu impuro? ¿El que no es poseso del demonio, que causa perturbaciones mentales en los hombres, o el que purificó el alma de todos sus vicios y pecados?

—El que vive castamente está libre del espíritu inmundo—respondió el interpelado.

—Pero ¿a quién llamas casto? ¿Al que nada peca o al que se abstiene del ilícito comercio carnal?

—¿Cómo puede ser casto—respondió—el que sólo se abstiene de ilícito comercio carnal y con los demás pecados trae manchada su alma? Aquel es verdaderamente casto que trae los ojos fijos en Dios y vive consagrado a El.

Plúgome insertar estas palabras tal como fueron dichas por el niño, y proseguí:

—Luego el casto es necesario que viva bien, y el que vive bien necesariamente ha de ser casto; ¿no te parece?

Asintió con los demás.

—Las tres sentencias, pues, coinciden en una.

19. Yo os pregunto ahora si Dios quiere que lo busque el hombre.

Convinieron todos en ello.

—Otra pregunta: el que busca a Dios, ¿hace una vida contraria a la virtud?

—De ningún modo—respondieron.

puer, qui fortasse aliquanto sereniore ac purgatiore spiritu istam sententam protulisti, quis tibi videatur immundum spiritum non habere: illene qui daemonem non habet, quo vesani homines fieri solent, an ille qui animam suam a vitiis omnibusque peccatis mundavit?

—Is mihi videtur—inquit—immundum spiritum non habere, qui caste vivit.

—Sed castum—inquam—quem vocas? eumne qui nihil peccat, an eum qui ab illicito tantum concubitu temperet?

—Quomodo—inquit—castus potest esse qui ab illicito tantum concubitu abstinens sese, caeteris peccatis non desinit inquinari? Ille est vere castus, qui Deum attendit et ad ipsum solum se tenet.

Quae verba pueri sicut dicta erant, cum conscribi mihi placuisset:

—Is ergo—inquam—necesse est ut bene vivat et qui bene vivit necessario talis est, nisi quid tibi aliud videtur.

Concessit cum caeteris.

—Ergo una est hic—inquam—dicta sententia.

19. Sed illud a vobis paululum quaero, velitne Deus ut homo Deum quaerat?

Dederunt.

—Item quaero: numquidnam possumus dicere illum qui Deum quaerit, male vivere?

—Nullo modo—dixerunt.

—Tercera pregunta: ¿el espíritu inmundo, puede buscar a Dios?

Contestaron negativamente todos, menos Navigio, que al fin hizo coro con ellos.

—Si, pues, el que busca a Dios cumple su voluntad, y vive bien, y carece del espíritu inmundo; y por otra parte, el que busca a Dios no lo posee todavía, luego ni todo el que vive bien cumple su voluntad ni el que carece del espíritu impuro ha de decirse que posee a Dios.

Aquí, ante la sorpresa de una consecuencia deducida de sus mismas concesiones, riéronse todos, y la madre, la cual, por estar desatenta, me rogó le explicara y desarrollara lo que se hallaba envuelto en la conclusión. Después que le complací, dijo:

—Nadie puede llegar a Dios sin buscarlo.

—Muy bien—le dije yo—. Pero el que busca no posee a Dios, aun viviendo bien. Luego no todo el que vive bien posee a Dios.

—A mí me parece que a Dios nadie lo posee, sino que, cuando se vive bien, El es propicio; cuando mal, es adverso—replicó ella.

—Entonces se derrumba nuestra definición de ayer cuando convinimos que ser bienaventurado es poseer a Dios, porque todo hombre tiene a Dios, y no por eso es dichoso.

—Añade que lo tiene *propicio*—insistió ella.

—Etiam hoc tertium respondete: spiritus immundus potestne Deum quaerere?

Negabant, aliquantum dubitante Navigio, qui postea caeterorum vocibus cessit.

—Si igitur—inquam—qui Deum quaerit, id facit quod Deus vult, et bene vivit et spiritum immundum non habet, qui autem Deum quaerit, nondum habet Deum: non igitur quisquis aut bene vivit, aut quod vult Deus facit, aut spiritum immundum non habet, continuo Deum habere credendus est.

Hic cum se caeteri concessionibus suis deceptos riderent, postulavit mater, cum diu stupida fuisset, ut ei hoc ipsum quod conclusionis necessitate intorte dixeram, explicando relaxarem atque solverem. Quod cum factum esset:

—Sed nemo—inquit—potest pervenire ad Deum, nisi Deum quaesierit.

—Optime—inquam—. Tamen qui adhuc quaerit, nondum ad Deum pervenit, etiamsi bene vivit. Non igitur quisquis bene vivit Deum habet.

—Mihi—inquit—videtur Deum nemo non habere, sed eum qui bene vivit, habet propitium, qui male, infestum.

—Male igitur—inquam—hesterno die concessimus eum beatum esse qui Deum habet: siquidem omnis homo Deum habet, nec tamen omnis homo beatus est.

—Adde ergo—inquit—*propitium*.

20. —¿Convenimos, pues, en esto a lo menos: es bienaventurado el que a Dios tiene favorable?

—Quisiera dar mi asentimiento—dijo Navigio—; pero temo al que todavía busca, sobre todo para que no concluyas que es bienaventurado el académico, al que ayer, con un vocablo vulgar muy expresivo, lo definimos como un epiléptico. Porque no puedo creer que Dios sea adverso al que le busca; y si decir esto es una injusticia, luego le será propicio; y el que tiene a Dios propicio es bienaventurado. Será, pues, feliz el que le busca, pero el que busca no tiene lo que busca, y resultará feliz el que no tiene lo que quiere, lo cual ayer nos parecía un absurdo; y por eso creímos que todas las tinieblas de los académicos estaban desvanecidas. Y con esto Licencio triunfará de nosotros; y como prudente médico, me amonestará que aquellos dulces que, contraviniendo a mi régimen sanitario, tomé, exigen de mí este castigo.

21. Hasta la madre se rió a estas palabras, y Trigecio apuntó:

—Yo no concedo tan pronto que Dios es adverso al que no es propicio, y sospecho que debe haber aquí un término medio.

—Y este hombre medio—le pregunté yo—a quien Dios ni es favorable ni adverso, ¿concedes que tiene a Dios de algún modo?

Dudando él, intervino la madre:

—Una cosa es tener a Dios y otra no estar sin Dios.

—¿Y qué es mejor: tener a Dios o no estar sin El?

—Yo concibo así la cosa—dijo ella—: el que vive bien, a Dios

20. —Saltem—inquam—hoc inter nos satis constat, cum beatum esse qui habet propitium Deum?

—Vellem—inquit Navigius—consentire, sed illum vereor, qui adhuc quaerit, praesertim ne concludas beatum esse Academicum, qui hesterno sermone vulgari quidem et male latino, sed aptissimo sane, ut mihi videtur, verbo *caducarius* nominatus est. Non enim possum dicere homini Deum quaerenti adversum Deum esse. Quod si dici nefas est, propitius erit et qui propitium Deum habet, beatus est. Beatus ergo erit ille qui quaerit: omnis autem quaerens nondum habet quod heri nobis omnibus videbatur absurdum, unde credebamus Academicorum tenebras esse discussas. Quare iam de nobis Licentius triumphabit mihique illa dulcia, quae contra valetudinem meam temere accepi, has de me poenas exigere quasi prudens medicus admonebit.

21. Hic cum etiam mater arrisisset:

—Ego—inquit Trygetius—non concedo continuo Deum adversari cui non sit propitius, sed esse aliquid medium puto.

Cui ego:

—Istum tamen hominem—inquam—medium, cui nec Deus propitius est nec infestus, Deum quoquo modo habere concedis?

Hic cum ille cunctaretur:

—Aliud est—inquit mater—Deum habere, aliud non esse sine Deo.

—Quid ergo—inquam—melius est: utrum habere Deum, an non esse sine Deo?

—Quantum—inquit—possum intelligere, ista est sententia mea: qui

tiene propicio; el que vive mal, tiene a Dios enemistado. Y el que busca todavía y no le ha hallado, no le tiene ni propicio ni adverso, pero no está sin Dios.

—¿Opináis así también vosotros?—les pregunté.

—El mismo parecer tenemos—respondieron.

—Decidme ahora: ¿no os parece que Dios mira propicio al hombre a quien favorece?

—Sí.

—¿No favorece al que le busca?

—Ciertamente—fue la respuesta general.

—Tiene, pues, a Dios propicio el que le busca, y todo el que tiene propicio a Dios es bienaventurado. Luego el buscador de Dios es también feliz. Y, por consiguiente, será bienaventurado el que no tiene lo que quiere.

—A mí no me parece de ningún modo feliz el que no tiene lo que quiere—objetó la madre.

—Luego no todo el que tiene propicio a Dios es feliz—argüí yo.

—Si a ese punto nos lleva la razón, no puedo oponerme—replicó ella.

—La clasificación, pues, será ésta—añadí yo—: todo el que ha hallado a Dios y lo tiene propicio es dichoso; todo el que busca a Dios, lo tiene propicio, pero no es dichoso aún; y todo el que vive alejado de Dios por sus vicios y pecados, no sólo no es dichoso, pero ni tiene propicio a Dios.

bene vivit, habet Deum, sed propitium; qui male, habet Deum, sed adversum. Qui autem adhuc quaerit, nondumque invenit, neque propitium neque adversum, sed non est sine Deo.

—Haeccine—inquam—vestra etiam sententia est?

Hanc esse dixerunt.

—Dicite mihi, quaeso—inquam—: non vobis videtur esse homini Deus propitius cui favet?

Esse confessi sunt.

—Non ergo—inquam—favet Deus quaerenti sese homini?

Responderunt:

—Favet.

—Habet igitur—inquam—qui Deum quaerit, Deum propitium, et omnis qui habet Deum propitium, beatus est. Beatus est ergo et ille qui quaerit. Qui autem quaerit, nondum habet quod vult. Erit igitur beatus qui quod vult non habet.

—Prorsus—inquit mater—non mihi videtur beatus esse qui quod vult non habet.

—Ergo—inquam—non omnis qui habet Deum propitium, beatus est.

—Si hoc cogit ratio—inquit—non possum negare.

—Ista igitur—inquam—distributio erit, ut omnis qui iam Deum invenit et propitium Deum habeat et beatus sit, omnis autem qui Deum quaerit propitium Deum habeat, sed nondum sit beatus, iamvero quisquis vitiis atque peccatis a Deo se alienat, non modo beatus non sit, sed ne Deo quidem vivat propitio.

22. Aplaudieron todos mis ideas.

—Está bien—les dije—; pero temo todavía que os haga mella una concesión anterior, a saber: es desdichado todo el que no es dichoso, porque la consecuencia hará desgraciado al hombre que tiene propicio a Dios, pues el que busca no es feliz aún, según hemos convenido. *¿O acaso*, como Tulio dice, *llamamos ricos a los propietarios de fincas terrenas y consideramos pobres a los que poseen el tesoro de las virtudes?* [a] Pero notad cómo, siendo verdad que todo indigente es infeliz, no lo es menos que todo infeliz es un indigente. De donde resulta que la miseria y la penuria son una misma cosa. Esta es una proposición ya sostenida por mí. Mas la investigación de este tema nos llevaría lejos hoy. Por lo cual os ruego que no os molestéis por acudir también mañana a este banquete.

Aprobaron muy de buena gana todos mi propuesta y nos levantamos de allí.

CAPÍTULO IV

DISCUSIÓN DEL TERCER DÍA.—RENUÉVASE LA CUESTIÓN PROPUESTA.—MISERABLE ES TODO NECESITADO.—EL SABIO NO ES INDIGENTE.—LA MISERIA Y RIQUEZA DEL ALMA.—EL HOMBRE FELIZ

23. El tercer día de nuestra discusión se disiparon las nubes de la mañana, que nos hubieran obligado a recogernos en la sala de baños, y tuvimos un espléndido tiempo después de comer. Ba-

22. Quod cum placuisset omnibus:

—Bene habet—inquam—; sed adhuc illud vereor, ne vos moveat quod iam superius concesseramus, miserum esse quisquis beatus non sit: cui consequens erit esse miserum hominem qui propitium tenet Deum, quem adhuc Deum quaerentem nondum diximus esse beatum. An vero, quod ait Tullius, *multorum in terris praediorum dominos divites appellamus, omnium virtutum possessores pauperes nominabimus?* [7] Sed illud videte, utrum quomodo verum est quod omnis egens miser sit, ita sit verum quod omnis miser egeat. Ita enim erit verum nihil aliud esse miseriam quam egestatem, quod me nunc, cum diceretur, laudare sensistis. Hoc autem hodie longum est ut quaeramus; quare peto ne fastidio vobis sit ad istam mensam cras etiam convenire.

Quod cum omnes se libentissime habere dixissent, surreximus.

CAPUT IV

DISPUTATIO TERTIAE DIEI.—DE QUAESTIONE PRIDIE PROPOSITA DICENDUM.—MISER EST OMNIS QUI EGET.—SAPIENS PORRO ALIQUO NON EGET.—ANIMI EGESTAS.—ANIMI PLENITUDO.—QUIS DEMUM SIT BEATUS

23. Tertius autem dies disputationis nostrae, matutinas nubes quae nos cogebant in balneas, dissipavit tempusque pomeridianum candidissimum reddidit. Placuit ergo in pratuli propinqua descendere atque omni-

[a] *Hortensio*, frag.

[7] CICERO, *Hortensius* frag.

jamos, pues, al prado próximo, y cada cual se acomodó donde le vino bien, y la conversación tomó este rumbo.

—Conservo y retengo—les dije—casi todas las respuestas hechas a mis preguntas; por lo cual, hoy, a fin de distinguir este banquete con algún intervalo de días, no habrá lugar casi a la interrogación. Porque ya dijo la madre que la miseria no es más que la indigencia, y convinimos todos en que los indigentes eran desgraciados. Pero hay una cuestioncilla que no tocamos ayer, es decir: ¿todos los desgraciados padecen necesidad? Si llegamos a demostrar con la razón este punto, tenemos la perfecta definición del hombre feliz, que será el que no padece necesidad. Pues todo el que no es desgraciado es feliz. Luego será feliz el que no tiene necesidades, si averiguamos que la miseria y la penuria son la misma cosa.

24. ¿Pues qué?—dijo Trigecio—, ¿no puede concluirse ya que el que no tiene necesidad es feliz, por ser cosa manifiesta que todo indigente es infeliz, pues ya hemos concedido que no hay término medio entre la miseria y la felicidad?

—¿Te parece que hay término medio entre un vivo y un muerto?—le pregunté—. ¿No es todo hombre o vivo o muerto?

—Confieso que no hay en eso término medio; pero ¿a qué viene esa cuestión?

—Porque también—insistí—confesarás lo siguiente: todo el que fue sepultado ha un año está muerto. (No negaba.) Mas dime: ¿todo el que no fue sepultado hace un año, vive?

bus nobis ubi commodum visum est considentibus, reliquus ita sermo peractus est.

—Omnia pene—inquam—quae interroganti mihi concedi a vobis volui, habeo ac teneo: quare hodierno die, quo possimus tandem hoc nostrum convivium aliquo intervallo dierum distinguere, aut nihil, aut non multum erit, ut opinor, quod mihi vos respondere necesse sit. Dictum enim erat a matre nihil aliud esse miseriam quam egestatem, convenitque inter nos omnes qui egeant miseros esse. Sed utrum omnes etiam miseri egeant, nonnulla quaestio est, quam hesterno die non potuimus explicare. Hoc autem ita se habere si ratio demonstraverit, perfectissime inventum est qui sit beatus: erit enim ille qui non eget. Omnis enim non miser beatus est. Beatus est ergo qui egestate caret, si quam dicimus egestatem eamdem miseriam esse constiterit.

24. —Quid enim?—ait Trygetius—; non potest ex eo iam confici omnem non egentem beatum esse, quo manifestum est omnem qui egeat esse miserum? Nam concessisse nos memini nihil esse medium inter miserum et beatum.

—Aliquidne—inquam—inter mortuum et vivum tibi medium videtur esse? nonne omnis homo aut vivus aut mortuus est?

—Fateor—inquit—neque hic esse aliquid medium: sed quorsum istud?

—Quia—inquam—etiam istud te fateri credo, omnem qui ante annum sepultus est esse mortuum. (Non negabat.) Quid? omnis qui ante annum sepultus non est, vivit?

—No hay consecuencia—respondió.

—Tampoco la hay en deducir de esta proposición: *todo indigente es infeliz,* esta otra: *luego todo el que no tenga indigencia o necesidad es bienaventurado,* aunque entre el feliz y el infeliz, como entre lo vivo y lo muerto, no cabe término medio.

25. Como algunos torpeasen en entender lo dicho, lo expliqué y aclaré con las palabras más propias que pude.

—Nadie pone en duda que es infeliz el que está necesitado, sin que nos amedrenten aquí algunas necesidades corporales de los sabios, pues el alma, sujeto de la vida feliz, está libre de ellas. El ánimo es perfecto, y no le falta nada. Lo que le parece necesario para el cuerpo, lo toma si lo tiene a mano, y si le falta, no sufre quebranto alguno por ello. Porque todo sabio es fuerte, y ningún fuerte cede al temor. No teme, pues, el sabio ni la muerte corporal ni los dolores para cuyo remedio, supresión o aplazamiento son menester todas aquellas cosas cuya falta le puede afectar. Sin embargo, no deja de usar bien de ellas si las tiene, porque es muy verdadera aquella sentencia: "Cuando se puede evitar un mal es necedad admitirlo". Evitará, pues, la muerte y el dolor cuanto puede y conviene, y si no los evita, no será infeliz porque le sucedan esas cosas, sino porque pudiéndolas evitar no quiso; lo cual es señal evidente de necedad. Al no evitarlas, será desgraciado por su estulticia, no por padecerlas. Y si no puede evitarlas a pesar del empeño que ha puesto, esos males inevitables tampoco le harán

—Non—ait—sequitur.

—Ergo—inquam—non sequitur ut si omnis qui eget miser est, omnis qui non eget sit beatus, quamvis inter miserum et beatum, ut inter vivum et mortuum, medium nihil inveniri queat.

25. Quod cum aliqui eorum paulo tardius intellexissent, me id quibus potui verbis ad eorum sensum accommodatis aperiente atque versante:

—Ergo—inquam—miserum esse omnem qui egeat dubitat nemo, nec nos terrent quaedam sapientum corpori necessaria. Non enim eis eget ipse animus, in quo posita est vita beata. Ipse enim perfectus est; nullus autem perfectus aliquo eget et quod videtur corpori necessarium sumet, si adfuerit; si non adfuerit, non eum istarum rerum franget inopia. Omnis namque sapiens fortis est; nullus autem fortis aliquid metuit. Non igitur metuit sapiens aut mortem corporis aut dolores, quibus pellendis vel vitandis vel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia. Sed tamen non desinit eis bene uti, si ipsa non desunt. Verissima est enim illa sententia: "Nam tu quod vitare possis stultum admittere est" [8]. Vitabit ergo mortem ac dolorem, quantum potest et quantum decet, ne si minime vitaverit, non ex eo miser sit quia haec accidunt, sed quia vitare cum posset, noluit, quod manifestum stultitiae signum est. Erit ergo ista non vitans, non earum rerum perpessione, sed stultitia miser. Si autem non valuerit evitare, cum id sedulo ac decenter

[8] TERENTIUS, *In Eunucho* act.4 scen.6.

desgraciado, por ser no menos verdadera la sentencia del mismo cómico: "Pues no puede verificarse lo que quieres, quiere lo que puedas". ¿Cómo puede ser infeliz cuando nada le sucede contrario a su voluntad? No puede querer lo que a sus ojos se ofrece como imposible, tiene la voluntad puesta en cosas que no le pueden faltar. Sus acciones van moderadas por la virtud y ley de la sabiduría divina, y nadie es capaz de arrebatarle su íntima satisfacción.

26. Ved ahora si todo desgraciado es igualmente necesitado. A la sentencia afirmativa se opone la dificultad de muchos hombres que viven disfrutando de grandes bienes de fortuna y todo les es fácil, porque a una simple indicación se cumplen sus deseos. Ciertamente es difícil este linaje de vida. Pero supongamos alguien semejante a aquel Orata de quien habla Cicerón. ¿Quién dirá que tuvo necesidades un hombre como él, riquísimo, amenísimo, dichosísimo, pues nada le faltó ni en materia de gustos, ni en favores, ni en buena y entera salud? Poseía tierras de mucha renta y amigos muy agradables a granel; de todo usó convenientemente para la salud del cuerpo, y para decirlo con brevedad, salió prósperamente de todas las empresas y deseos. Me diréis tal vez que acaso deseó más de lo que poseía. No lo sabemos. Pero basta a nuestro propósito saber que no apeteció más de lo que tuvo. ¿Os parece un hombre necesitado?

egerit, non eum ista irruentia miserum facient. Etenim et illa eiusdem comici sententia, non minus vera est: "Quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possis" [9]. Quomodo erit miser, cui nihil accidit praeter voluntatem? Quia quod sibi videt non posse provenire, non potest velle. Habet enim rerum certissimarum voluntatem, id est ut quidquid agit non agat nisi ex virtutis quodam praescripto et divina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt.

26. Iam nunc videte, utrum etiam omnis qui miser est egeat. Nam huic sententiae concedendae difficultatem illa res facit, quod multi in magna fortuitarum rerum copia constituti sunt, quibus ita facilia sunt omnia ut ad eorum nutum praesto sit quidquid cupiditas poscit. Difficilis quidem ista vita est. Sed fingamus aliquem talem, qualem Tullius fuisse dicit Oratam. Quis enim facile dicat Oratam [10] egestate laborasse, hominem ditissimum, amoenisssimum, deliciosissimum, cui neque ad voluptatem quidquam defuit, neque ad gratiam, neque ad bonam integramque valetudinem? Nam et praediis quaestuosissimis et amicis iucundissimis, quantum libuit, abundavit, et illis omnibus aptissime ad salutem corporis usus est, eiusque (ut breviter totum explicem) omne institutum voluntatemque omnem successio prospera consecuta est. Sed fortasse inquiet aliquis vestrum, plus illum quam habebat, habere voluisse. Hoc ignoramus. Sed quod satis est quaestioni, faciamus eum non desiderasse amplius quam tenebat. Videturne vobis eguisse?

[9] Id., *In Andria* act.2 scen.1.
[10] *Hortensius* frag.76 Müller.

—Aun suponiendo que no tuviese ninguna necesidad—respondió Licencio—, cosa que no se comprende en el que no es sabio, sin duda temía, por ser hombre de buen ingenio, como se dice, que todo aquello le fuese arrebatado con algún vuelco de la fortuna. Poco ingenio se necesita para comprender que todos aquellos bienes estaban sometidos a los vaivenes de la suerte.

—Entonces resulta, Licencio—le dije yo sonriendo—, que a este hombre afortunadísimo, su buen ingenio le estorbó a ser feliz. Pues cuanto más agudo era, mejor comprendía la caducidad de sus bienes, y le perturbaba el miedo y confirmaba el dicho vulgar: "Al hombre inseguro de todo, su mismo mal lo hace cuerdo".

27. Riéronse todos aquí, y yo proseguí:

—Estudiemos más a fondo esta cuestión, porque ese hombre era presa de un temor, pero no de una necesidad; y de esto se trata. La necesidad consiste en no tener, no en el temor de perder lo que se tiene. Luego no todo desgraciado es indigente.

Dieron su aprobación a mi dicho, aun aquella cuya sentencia defendía yo, pero un poco indecisa, dijo:

—Con todo, no entiendo cómo puede separarse de la indigencia la miseria, o viceversa. Porque aun ese que era rico y, como decís, no deseaba más, no obstante, por ser esclavo del temor de perderlo todo, necesitaba la sabiduría. Le llamaríamos, pues, indigente si le faltase plata o dinero; y carece de sabiduría, ¿y no le tenemos por tal?

Todos prorrumpieron aquí en exclamaciones y admiraciones;

—Etiamsi concedam—inquit Licentius—, nihil eum desiderasse, quod in homine non sapiente nescio quomodo accipiam, metuebat tamen (erat enim vir, ut dicitur, ingenii non mali) ne illa omnia sibi vel uno adverso impetu raperentur. Non enim magnum erat intelligere talia cuncta, quantacumque essent, esse sub casibus constituta.

Tum ego arridens:

—Vides—inquam, Licenti, fortunatissimum istum hominem a beata vita ingenii bonitate impeditum. Quo enim erat acutior, eo videbat illa omnia se posse amittere; quo metu frangebatur, illudque vulgare satis asserebat: *Infidum hominem malo suo esse cordatum.*

27. Huic cum et ille et caeteri arrisissent:

—Illud tamen—inquam—, diligentius attendamus, quia etsi timuit iste, non eguit: unde quaestio est. Egere est enim in non habendo, non in timore amittendi quae habeas. Erat autem iste miser, quia metuebat, quamvis non egeret. Non igitur omnis qui miser est, eget.

Quod cum approbavisset cum caeteris etiam ipsa cuius sententiam defendebam, aliquantulum tamen addubitans:

—Nescio—inquit—tamen et nondum plene intelligo quomodo ab egestate possit miseria aut egestas a miseria separari. Nam et iste qui dives et locuples erat et nihil, ut dicitis, amplius desiderabat, tamen quia metuebat ne amitteret, egebat sapientia. Ergone hunc egentem diceremus si egeret argento et pecunia, cum egeret sapientia, non diceremus?

Ubi cum omnes mirando exclamassent, me ipso etiam non mediocri-

yo también daba riendas a mi gozo y satisfacción, por recoger de los labios de mi madre una grande verdad que, espigada en los libros de los filósofos, la reservaba yo como una sorpresa para agasajo final.

—¿Veis—les dije yo—la diferencia que hay entre esos sabios que se nutren de muchos y diversos conocimientos y un alma enteramente consagrada a Dios? Pues ¿de dónde proceden estas respuestas que admiramos sino de aquella fuente?

Aquí Licencio exclamó festivo:

—Ciertamente, nada pudo decirse ni más verdadero ni más divino. Porque la máxima y más deplorable indigencia es carecer de la sabiduría, y el que la posee, todo lo tiene.

28. —Luego la miseria del alma—continué yo—es la estulticia, contraria a la sabiduría como la muerte a la vida, como la vida feliz a la infeliz, pues no hay término medio entre las dos. Así como todo hombre no feliz es infeliz y todo hombre no muerto vive, así todo hombre no necio es sabio. De lo cual puede colegirse que Sergio Orata no era sólo desdichado por el temor de perder los bienes de su fortuna, sino también por ser necio. De donde resulta que sería más miserable, si, aun en medio de tan fugaces y perecederas cosas, que él reputaba bienes, hubiese vivido sin temor alguno, porque su seguridad le hubiera venido no de la vigilancia de la fortaleza, sino del sopor mental, y, por tanto, se hallaría sumergido en una más profunda insipiencia. Pues si todo hombre falto de sabiduría es un indigente y el que la posee de nada carece, síguese que todo necio es desgraciado y todo des-

ter alacri atque laeto, quod ab ea potissimum dictum esset quod pro magno de philosophorum libris atque ultimum proferre paraveram:

—Videtisne—inquam—aliud esse multas variasque doctrinas, aliud animum attentissimum in Deum? Nam unde ista quae miramur, nisi inde procedunt?

Hic Licentius laetus exclamans:

—Prorsus—inquit—, nihil verius, nihil divinius dici potuit. Nam et maior et miserabilior egestas nulla est quam egere sapientia, et qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest.

28. —Est ergo animi egestas—inquam—nihil aliud quam stultitia. Haec est enim contraria sapientiae et ita contraria ut mors vitae, ut beata vita miserae, hoc est, sine aliquo medio. Nam ut omnis non beatus homo miser est, omnisque homo non mortuus vivit, sic omnem non stultum manifestum est esse sapientem. Ex quo et illud iam licet videre, non ex eo tantum Sergium Oratam fuisse miserum, quod timebat ne fortunae illa munera amitteret, sed quia stultus erat. Quo fit ut miserior esset, si tam pendulis nutantibusque iis quae bona putabat, nihil omnino metuisset. Esset enim non fortitudinis excubiis, sed mentis sopore securior et altiore stultitia demersus miser. At si omnis qui caret sapientia magnam patitur egestatem, omnisque compos sapientiae nihil eget, sequitur ut stultitia

graciado necio. Quede, pues, asentado esto: toda necesidad equivale a miseria y toda miseria implica necesidad.

29. Como Trigecio asegurase que no entendía bien esta consecuencia, le pregunté yo:

—¿A qué conclusiones lógicas hemos llegado?

—A ésta: el falto de sabiduría es un indigente—respondió.

—¿Y qué es tener indigencia o necesidad?

—Carecer de sabiduría—dijo.

—¿Y qué es carecer de sabiduría?—le pregunté yo.

Como callase, proseguí:

—¿No es tal vez vivir en la estulticia?

—Eso es—respondió.

—Luego la indigencia es necedad; de donde resulta que hay que dar a la necesidad otro nombre cuando se habla de la estulticia. Aunque ni sé como decimos: *tiene necesidad o tiene estulticia.* Es como si dijésemos de un cuarto oscuro *que tiene tinieblas,* lo cual equivale a decir que no tiene luz. Pues las tinieblas no vienen ni se retiran; sino carecer de luz es lo mismo que ser tenebroso, como carecer de vestido es estar desnudo. Al ponerse un vestido, la desnudez no huye como una cosa móvil. Decimos, pues, que alguien tiene necesidad, como si dijésemos que tiene desnudez, por emplear una palabra que significa carencia. Explico mejor mi pensamiento: Decir *tiene necesidad* significa lo mismo que *tiene el no tener.* Demostrado, pues, que la estulticia es la verdadera y

sit egestas. Ut autem omnis stultus miser, ita omnis miser stultus est. Ergo ut omnis egestas miseria, ita omnis miseria egestas esse convincitur.

29. Quam conclusionem Trygetius cum se parum intellexisse diceret:

—Quid—inquam—inter nos ratione convenit?

—Eum egere—inquit—qui sapientiam non habeat.

—Quid est ergo—inquam—egere?

—Sapientiam—inquit—non habere.

—Quid est—inquam—sapientiam non habere?

Hic cum taceret:

—Nonne hoc est—inquam—habere stultitiam?

—Hoc—inquit.

—Nihil est ergo aliud—inquam—habere egestatem quam stultitiam; ex quo iam necesse est egestatem alio verbo nominari, quando stultitia nominatur. Quamquam nescio quomodo dicamus, *Habet egestatem,* aut *habet stultitiam.* Tale est enim ac si locum aliquem, qui lumine careat, dicamus habere tenebras: quod nihil est aliud quam lumen non habere. Non enim tenebrae quasi veniunt aut recedunt, sed carere lumine hoc ipsum est iam tenebrosum esse, ut carere veste hoc est esse nudum. Non enim veste accedente veluti aliqua res mobilis nuditas fugit. Sic ergo dicimus aliquem habere egestatem, quasi dicamus habere nuditatem. Egestas enim verbum est *non habendi.* Quamobrem, ut quod volo explicem sicut possum, ita dicitur *Habet egestatem,* quasi dicatur *Habet non habere.* Itaque, si stultitiam ipsam veram et certam egestatem esse monstratum

cierta indigencia, mira si la cuestión que nos hemos propuesto está ya resuelta. Preguntábamos si la infelicidad implica la indigencia, y hemos convenido en que estulticia e indigencia se equivalen. Luego como todo necio es infeliz y todo infeliz un necio, así también todo indigente es infeliz y todo infeliz un indigente. Y si de ser todo necio un infeliz y todo infeliz un necio se sigue que la necedad es una infelicidad o miseria, ¿por qué no concluir ya que infelicidad e indigencia se identifican, pues todo indigente es infeliz y todo infeliz un indigente?

30. Asintieron todos a mis razones.

—Veamos ahora—continué—quién no es indigente, porque ése será el bienaventurado y el sabio. La estulticia significa indigencia y penuria; lleva consigo cierta esterilidad y carestía. Y notad ahora la agudeza de los antiguos en la invención de todas las palabras, pero sobre todo de algunas cuyo conocimiento nos es tan necesario. Todos convenimos en que todo necio es un indigente y todo indigente un necio. Me concederéis también que el necio es vicioso y que todos los vicios se comprenden en la palabra necedad. Ya el primer día de esta discusión se dijo que la palabra *nequitia,* maldad, se deriva de *necquidquam,* lo que no es nada, y su contraria *frugalidad,* de fruto. En estas dos cosas contrarias, nequicia y frugalidad, campean dos conceptos: el ser y no ser. ¿Qué pensamos que es lo contrario a la indigencia?

est, vide iam quaestionem quam susceperamus, utrum soluta sit. Dubitabatur enim inter nos, utrum cum appellaremus *miseriam,* nihil aliud quam egestatem nominaremus. Dedimus autem rationem recte stultitiam vocari egestatem. Sicut ergo et omnis stultus miser, et omnis miser stultus est, ita necesse est non solum omnem qui egeat miserum, sed etiam omnem qui miser sit egentem esse fateamur. At si ex eo, quod et omnis stultus miser est, et omnis miser stultus est, conficitur stultitiam esse miseriam, cur non ex eo quod et quisquis eget miser, et quisquis miser est egeat, nihil aliud miseriam quam egestatem esse conficimus?

30. Quod cum omnes ita esse faterentur:

—Illud iam—inquam—sequitur, ut videamus quis non egeat; is enim erit sapiens et beatus. Egestas autem stultitia est egestatisque nomen: hoc autem verbum sterilitatem quamdam et inopiam solet significare. Attendite, quaeso altius, quanta cura priscorum hominum sive omnia, sive, quod manifestum est, quaedam verba creata sunt, earum rerum maxime quarum erat notitia pernecessaria. Iam enim conceditis omnem stultum egere et omnem qui egeat stultum esse: credo vos etiam concedere animum stultum esse vitiosum omniaque animi vitia uno *stultitiae* nomine includi. Primo autem die huius disputationis nostrae *nequitiam* dixeramus esse ab eo dictam quod *necquidquam* sit, cui contrariam *frugalitatem* a *fruge* fuisse nominatam. Ergo in iis duobus contrariis, hoc est, frugalitate atque nequitia, illa duo videntur eminere, esse et non esse. Egestati autem de qua quaestio est, quid putamus esse contrarium?

—Yo diría que las riquezas, pero veo que la pobreza es su contraria—dijo Trigecio.

—Es cosa también muy cercana—le dije yo—. Porque pobreza e indigencia se toman ordinariamente por la misma cosa. Con todo, hay que acudir a otra palabra para que a la mejor parte no falte un vocablo, pues como la peor tiene dos vocablos—indigencia y pobreza—, para la mejor sólo disponemos de uno: riquezas. Y nada más absurdo que esta pobreza de palabras cuando se pretende averiguar lo contrario a la pobreza.

—A mí me parece que la palabra *plenitud* se opone a la indigencia—observó Licencio.

31. —Dejemos—repuse yo—para después la investigación de otra palabra más adecuada, pues eso es secundario en la investigación de la verdad. Y aunque Salustio, ponderadísimo conocedor del valor de las palabras, opuso a la pobreza la opulencia, con todo, doy por aceptada la palabra *plenitud.* No hay que temer aquí a los gramáticos ni la censura de los que pusieron a nuestra disposición sus bienes, por no esmerarnos en la selección de las palabras [a].

Mis oyentes se rieron y proseguí yo:

—Habiéndome propuesto oír vuestro parecer, porque, cuando estáis atentos al estudio de las cosas divinas, sois como unos oráculos, veamos lo que significa este nombre, pues me parece sumamente adecuado para la verdad. La plenitud y la pobreza son

Hic cum aliquantum cunctarentur:

—Si dicam—inquit Trygetius—divitias, video his paupertatem esse contrariam.

—Est quidem—inquam—vicinum. Nam paupertas et egestas unum atque idem accipi solent. Tamen aliud verbum inveniendum est, ne meliori parti desit unum vocabulum, ut cum illa pars paupertatis et egestatis nomine abundet, ex hac parte solum opponatur divitiarum nomen. Nihil enim absurdius quam ut hic sit egestas vocabuli, ubi est contraria pars egestati.

—Plenitudo—inquit Licentius—, si dici potest, videtur mihi recte opponi egestati.

31. —Postea—inquam—de verbo quaeremus fortasse diligentius. Non enim hoc curandum est in inquisitione veritatis. Quamvis enim Sallustius lectissimus pensator verborum, egestati opposuerit opulentiam, tamen accipio istam *plenitudinem.* Non enim hic grammaticorum formidine laborabimus, aut metuendum est ne ab eis castigemur, quod incuriose utimur verbis, qui res suas nobis ad utendum dederunt.

Ubi cum arrisissent:

—Ergo, quia mentes vestras—inquam—, cum intenti estis in Deum, velut quaedam oracula non contemnere statui, videamus quid sibi velit hoc nomen, nam nullum accommodatius esse arbitror veritati. Plenitudo

[a] Alude a su amigo Verecundo, que puso a su disposición la finca donde tenían estas conversaciones.

términos contrarios; y aquí, lo mismo que en la nequicia y frugalidad, se ofrecen dos conceptos: ser y no ser. Si, pues, indigencia es la estulticia, la sabiduría será la plenitud. Con razón llamaron algunos a la frugalidad madre de todas las virtudes. Admitiendo esta idea, dice Cicerón en un discurso popular: *Cada cual aténgase a lo que quiere; pero yo juzgo que la frugalidad, esto es, la moderación y templanza, es la más excelente virtud.* Muy sabia y oportuna sentencia. Tenía la mira puesta en el fruto, esto es, en la fecundidad del ser, contraria al no ser. Pero como el uso vulgar ha limitado la frugalidad a la sobriedad o parsimonia, añadió dos nombres más: la moderación y la templanza. Consideremos más atentamente estos dos nombres.

32. Modestia o moderación se dijo de *modo,* y templanza, de *temperies.* Donde hay moderación y templanza, allí nada sobra ni falta. Ella, pues, comprende la plenitud, contraria a la pobreza, mucho mejor que la abundancia, porque en ésta se insinúa cierta afluencia y desbordamiento excesivo de una cosa. Y cuando esto ocurre, falta allí la moderación, y las cosas excesivas necesitan medida o modo. Luego la abundancia supone cierta pobreza, mientras la medida excluye lo excesivo y lo defectuoso. La opulencia misma, examinada bien, comprende el modo, pues se deriva de *ope,* ayuda. Pero ¿cómo lo excesivo puede servir de ayuda, si muchas veces es más molesto que lo escaso? Tanto lo excesivo como lo defectuoso carecen de medida, y en este sentido se mues-

igitur et egestas contraria sunt: at etiam hic similiter, ut in nequitia et frugalitate, apparent illa duo, esse et non esse. Et si egestas est ipsa stultitia, plenitudo erit sapientia. Merito etiam virtutum omnium matrem multi frugalitatem esse dixerunt quibus consentiens Tullius etiam in populari oratione ait: *Ut volet quisque accipiat: ego tamen frugalitatem, id est modestiam et temperantiam, virtutem esse maximam iudico* [11]. Prorsus doctissime ac decentissime: consideravit enim frugem, id est, illud quod *esse* dicimus, cui est *non esse* contrarium. Sed propter vulgarem loquendi consuetudinem, qua *frugalitas* quasi parcimonia dici solet, duobus consequentibus quid senserit, illustravit, subiiciendo *modestiam* et *temperantiam:* et haec duo verba diligentius attendamus.

32. Modestia utique dicta est a *modo,* et a *temperie* temperantia. Ubi autem modus est atque temperies, nec plus est quidquam nec minus. Ipsa est igitur plenitudo, quam egestati contrariam posueramus, multo melius quam si *abundantiam* poneremus. In abundantia enim intelligitur affluentia et quasi rei nimium exuberantis effusio. Quod cum evenit ultra quam satis est, etiam ibi desideratur modus, et res quae nimia est, modo eget. Ergo nec ab ipsa redundantia egestas aliena est; a modo autem et plus et minus aliena sunt. Ipsam etiam *opulentiam* si discutias, invenies eam nihil aliud tenere quam *modum.* Nam non nisi ab *ope* dicta est opulentia. Quomodo autem opitulatur quod nimium est, cum incommodius sit saepe quam parum? Quidquid igitur vel parum vel

[11] Cicero, *Pro Deiotaro* 26.

tran indigentes y faltos. La sabiduría, es, pues, la mesura del alma, por ser contraria a la estulticia, y la estulticia es pobreza, y la pobreza, contraria a la plenitud. Conclúyese que la sabiduría es la plenitud. Es así que en la plenitud hay medida. Luego la medida del alma está en la sabiduría. De donde aquel dicho célebre, de máxima utilidad para la vida: *En todo evita la demasía.*

33. Mas convinimos al principio de nuestra discusión de hoy que si lográbamos identificar la miseria y la indigencia, estimaríamos bienaventurado al no indigente. Pues bien: ya hemos llegado a este resultado.

Luego ser dichoso es no padecer necesidad, ser sabio. Y si me preguntáis qué es la sabiduría (concepto a cuya exploración y examen se consagra la razón, según puede, ahora), os diré que es la moderación del ánimo, por la que conserva un equilibrio, sin derramarse demasiado ni encogerse más de lo que pide la plenitud. Y se derrama en demasía por la lujuria, la ambición, la soberbia y otras pasiones del mismo género, con que los hombres intemperantes y desventurados buscan para sí deleites y poderío. Y se coarta con la avaricia, el miedo, la tristeza, la codicia y otras afecciones, sean cuales fueren, y por ellas los hombres experimentan y confiesan su miseria. Mas cuando el alma, habiendo hallado la sabiduría, la hace objeto de su contemplación; cuando, para decirlo con palabras de este niño, se mantiene unida a ella e, insensible a la seducción de las cosas vanas, no mira sus apariencias engañosas, cuyo peso y atracción suele apartar y derribar de

nimium est, quia modo eget, obnoxium est egestati. Modus ergo animi sapientia est. Etenim sapientia contraria stultitiae non negatur et stultitia egestas, egestati autem contraria plenitudo. Sapientia igitur plenitudo. In plenitudine autem modus. Modus igitur animi in sapientia est. Unde illud praeclarum est et non immerito diffamatur hoc primum in vita esse utile: "Ut ne quid nimis" [12].

33. Dixeramus autem in exordio hodiernae disputationis nostrae, quod si inveniremus nihil aliud esse miseriam quam egestatem, eum beatum esse fateremur, qui non egeret. Est autem inventum: ergo beatum esse nihil est aliud quam non egere, hoc est esse sapientem.

Si autem quaeritis quid sit sapientia (nam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, evolvit atque eruit) nihil est aliud quam modus animi, hoc est, quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coarctetur. Excurrit autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitias atque potentias comparari putant. Coarctatur autem sordibus, timoribus, moerore, cupiditate, atque aliis, quaecumque sunt, quibus homines miseros etiam miseri confitentur. Cum vero sapientiam contemplatur inventam, cumque, ut huius pueri verbo utar, ad ipsam se tenet, nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a Deo suo cadere atque demergi solet, ulla commotus inanitate

[12] TERENTIUS, *In Andria* act.1 scen.1.

Dios, entonces no teme la inmoderación, la indigencia y la desdicha. El hombre dichoso, pues, tiene su moderación o sabiduría.

34. Mas ¿cuál ha de ser la sabiduría digna de este nombre sino la de Dios? Por divina autoridad sabemos que el Hijo de Dios es la Sabiduría de Dios; y ciertamente es Dios el Hijo de Dios. Posee, pues, a Dios el hombre feliz, según estamos de acuerdo todos desde el primer día de este banquete. Pero ¿qué es la Sabiduría de Dios sino la Verdad? Porque El ha dicho: *Yo soy la verdad.* Mas la verdad encierra una suprema Medida, de la que procede y a la que retorna enteramente. Y esta medida suma lo es por sí misma, no por ninguna cosa extrínseca. Y siendo perfecta y suma, es también verdadera Medida. Y así como la Verdad procede de la Medida, así ésta se manifiesta en la Verdad. Nunca hubo Verdad sin Medida ni Medida sin Verdad. ¿Quién es el Hijo de Dios? Escrito está: la Verdad. ¿Quién es el que no tiene Padre sino la suma Medida? Luego el que viniere a la suprema Regla o Medida por la Verdad es el hombre feliz. Esto es poseer a Dios, esto es gozar de Dios. Las demás cosas, aunque estén en las manos de Dios, no lo poseen.

35. Mas cierto aviso que nos invita a pensar en Dios, a buscarlo, a desearlo sin tibieza, nos viene de la fuente misma de la Verdad. Aquel sol escondido irradia esta claridad en nuestros ojos interiores. De él procede toda verdad que sale de nuestra

convertit, nihil immoderationis, et ideo nihil egestatis, nihil igitur miseriae pertimescit. Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est.

34. Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse alium quam Dei Sapientiam [13]: et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est: quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc convivium ingressi sumus. Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem? Etiam hoc enim dictum est: *Ego sum veritas* [14]. Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta convertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est ut verus modus sit. Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur. Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit. Quis est Dei Filius? Dictum est, *Veritas.* Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui. Caetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum.

35. Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est verum omne quod loquimur, etiam

[13] 1 Cor 1,24.
[14] Io 14,6.

boca, incluso cuando por estar débiles o por abrir de repente nuestros ojos, al mirarlo con osadía y pretender abarcarlo en su entereza, quedamos deslumbrados, y aun entonces se manifiesta que El es Dios perfecto sin mengua ni degeneración en su ser. Todo es íntegro y perfecto en aquel omnipotentísimo Dios. Con todo, mientras vamos en su busca y no abrevamos en la plenitud de su fuente, no presumamos de haber llegado aún a nuestra Medida; y aunque no nos falta la divina ayuda, todavía no somos ni sabios ni felices. Luego la completa saciedad de las almas, la vida dichosa, consiste en conocer piadosa y perfectamente por quién eres guiado a la Verdad, de qué Verdad disfrutas y por qué vínculo te unes al sumo Modo. Por estas tres cosas se va a la inteligencia de un solo Dios y una sola sustancia, excluyendo toda supersticiosa vanidad.

Aquí a la madre saltáronle a la memoria las palabras que tenía profundamente grabadas, y como despertando a su fe, llena de gozo, recitó los versos de nuestro sacerdote: "Guarda en tu regazo, ¡oh Trinidad!, a los que te ruegan." Y añadió:

—Esta es, sin duda, la vida feliz, porque es la vida perfecta, y a ella, según presumimos, podemos ser guiados pronto en alas de una fe firme, una gozosa esperanza y ardiente caridad.

36. Ea, pues, dije yo, porque la moderación misma exige que interrumpamos con algún intervalo de días nuestro convite, yo con todas mis fuerzas doy gracias a Dios sumo y verdadero Padre, Señor Libertador de las almas, y después a vosotros, que

quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum nulla degeneratione impediente perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est simulque est omnipotentissimus Deus. Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte, atque ut illo verbo utar, plenitudine saturati, nondum ad nostrum modum nos pervenisse fateamur: et ideo quamvis iam Deo adiuvante, nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, haec est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis, ostendunt.

Hic mater recognitis verbis quae suae memoriae penitus inhaerebant et quasi evigilans in fidem suam, versum illum sacerdotis nostri: "Fove precantes, Trinitas" [15], laeta effudit atque subiecit:

—Haec est nullo ambigente beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perduci, solida fide, alacri spe, flagrante charitate praesumendum est.

36. Ergo, inquam, quoniam modus ipse nos admonet convivium aliquo intervallo dierum distinguere, quantas pro viribus gratias ago summo et vero Deo Patri, Domino liberatori animarum: deinde vobis qui

[15] *S. Ambrosii hymn.* 11,32.

unánimemente invitados me habéis colmado también de regalos. Habéis colaborado tanto en mis discursos, que puedo decir que he sido harto de mis convidados.

Todos estábamos gozosos y alabábamos al Señor, y Trigecio exclamó:

—Ojalá que todos los días nos obsequies con convites como éste.

—Y vosotros debéis guardar en todo, amar en todo la moderación—le respondí—, si queréis de veras que volvamos a Dios. Dicho esto, se terminó la discusión y nos retiramos[a].

concorditer invitati, multis etiam me cumulastis muneribus. Nam tantum in nostrum sermonem contulistis, ut me negare non possim ab invitatis meis esse satiatum.

Hic omnibus gaudentibus et laudantibus Deum:

—Quam vellem—inquit Trygetius—hoc modo nos quotidie pasceres.

—Modus—inquam—ille ubique servandus est, ubique amandus, si vobis cordi est ad Deum reditus noster.

His dictis, facto disputationis fine, discessimus.

a Véanse las notas 11-14: *Frugalitas, nequitia. Modus animi sapientia. Summus Modus, Veritas. La confesión de la Trinidad. El optimismo de los «Diálogos».*

NOTAS AL DIALOGO DE LA VIDA FELIZ

1. *Beata vita.*—El tema de este diálogo nos viene de la filosofía griega. *Beata vita* es versión de εὐδαιμονία, a la que se vinculaban dos ideas: las de bien y de dicha. También se relaciona con la idea de μακάριος, de significación más religiosa. *Felix y felicitas* pertenecen al mismo vocabulario. La εὐδαιμονία era propia de los dioses y podía ser participada por los hombres, y en este caso entrañaba tres cosas: 1.ª, que el hombre era objeto de la benevolencia de los dioses; 2.ª, que en su vida iba guiado por un genio bienhechor, δαίμων; 3.ª, que la suerte le favorecía y le daba éxitos en la vida.

También se enlazaba la εὐδαιμοίνα con la σοφία o la sabiduría. "La εὐδαιμονία *(beata vita, beatitudo)* y σοφία *(sapientia)* constituyen dos conceptos centrales en la especulación sobre el fin del hombre" [1].

En estas especulaciones, "el pensamiento agustiniano se revela todo antiguo y clásico en los problemas que se pone, todo moderno y cristiano en las soluciones que apunta" [2].

2. *Philosophiae portus* (I 1).—Agustín utiliza aquí la alegoría del puerto aplicada a la filosofía como refugio de la vida tranquila para dedicarse a la contemplación. Está desarrollada con un rico vocabulario marítimo, que muestra la aguda observación del Santo en sus viajes por mar y tierra.

El mar le era conocido sobre todo en Cartago y más en Hipona, que era puerto mediterráneo importante. Las fuentes literarias de esta alegoría, de uso frecuente en la antigüedad clásica y en el cristianismo, para San Agustín se hallan sin duda en Cicerón y en Séneca [3].

3. *Manlio Teodoro* (I 1).—Fue un personaje conspicuo y gran amigo de San Agustín. Desempeñó elevadas funciones con diversos emperadores. Fue prefecto de Libia, de Macedonia, limosnero mayor del príncipe, prefecto de las Galias en el año 380,

[1] RAGNAR HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* 15 (Paris 1962). Sobre el concepto de fin en la filosofía antigua, ibid., 11-21.

[2] A. GUZZO, *Agostino. Dal «Contra Academicos» al «De vera Religione»* 26.

[3] Véase a JOSÉ OROZ, *En torno a una metáfora agustiniana. El puerto de la filosofía*, en *La Ciudad de Dios:* Homenaje al P. Angel C. Vega, O. S. A. (1968), 824-844. H. RONDET, *Le symbolisme de la mer chez S. Augustin:* «Augustinus Magister» II 691-701. MAURICE TESTARD, *Saint Augustin et Ciceron* I 171. J. NÖRREGAARD, *Augustins Bekehrung* 98-99. M. T. CICERO, *Tusc.* V 5; *Brutus* 8; *De fin.* V 15; *De offic.* III 2; *Ep. ad fam.* VII 30. Un cómputo de citas ciceronianas puede verse en M. TESTARD, o.c., II: *Index* I-II 117-140.

cónsul en el 399. Después se retiró a la vida privada, al cultivo de las letras y filosofía. En el año 386 debió de conocerlo San Agustín, y al parecer ejerció gran influjo sobre su espíritu cuando buscaba la verdad. Ambos tenían aficiones comunes a la elocuencia, la investigación de la verdad, la filosofía platónica. Tema frecuente de sus conversaciones fue la vida feliz. Con todo, en sus *Retract.*[4] censura la exagerada alabanza estampada en el prefacio del libro dirigido a él. Se le atribuye un libro: *De origine et natura mundi.* Claudiano escribió un panegírico poético en loa de su consulado. Alberto Rubén escribió una disertación: *De vita M. Theodori* (Ultrajecti 1693). Sobre la actividad literaria de Teodoro véase a Schanz, *Geschichte der römisch. Literatur,* IV, 2 p.171 (München 1920).

4. *La Providencia en el libro "De beata vita"* (I 1).—El prefacio o relato inicial es el primer esbozo de las *Confesiones,* en que la conversión o el retorno a Dios se describe con la alegoría de un viaje marítimo análogo al de la *Eneida.* No poseía aún San Agustín ideas precisas y completas sobre la divina Providencia, y habla de la fortuna y de la necesidad natural, que puede considerarse como una especie de *fatum.* No obstante, ve la mano de Dios en las diversas singladuras de su espíritu y cómo le fue guiando al puerto de la verdad. "El relato contenido en el libro DE BEATA VITA plantea ya el problema que resolverán las *Confesiones.* Los actores son conocidos: la inteligencia, la voluntad, las circunstancias, Dios. Será necesario mostrar cómo sus acciones se entrecruzan en el concierto de la vida"[5].

5. *El escollo en el puerto* (I 3).—San Agustín tuvo un período crítico de filosofía racionalista, que opuso su óbice para la obra de la conversión[6]. El platonismo le llenó de orgullo y le impidió abrazar la humildad del Verbo encarnado.

La filosofía moderna confirma plenamente la verdad de la alegoría agustiniana. La máxima parte de los filósofos modernos se han quebrado la cabeza en el gran escollo que está en la entrada misma de la filosofía, y que en términos más concretos se llama deificación del hombre, autonomía de la razón, libertad de pensamiento. Berdiaeff califica la filosofía de Kant como "eine Philosophie der Sünde", una filosofía hija del pecado, cuyos métodos están viciados por un insensato orgullo: el de no admitir el apoyo y la fuerza de la razón divina.

Por eso San Agustín realza una filosofía de la humildad, de

[4] I 2: PL 32,588. P. COURCELLE conjetura que M. Teodoro abandonó al fin la vida elogiada por San Agustín y se entregó a la mundana. *Recherches sur les Confessions* 154.

[5] J. GUITTON, o.c., p.248.

[6] Cf. *Conf* VII 18-20.

la verdad y de la gracia. La razón humilde es el mejor principio de la filosofía. Y si el pensamiento moderno considera el mundo de la razón totalmente clausurado en sí mismo, libre de todo nexo o influjo soberano, la filosofía cristiana, y en particular la de San Agustín, proclama la necesidad de una luz divina para los actos superiores.

6. *Hortensius* (I 4).—La primera orientación filosófica de Agustín se debió a la lectura del *Hortensius* de Cicerón, donde las dos grandes líneas de fuerza de la educación antigua—la retórica y la filosofía—se fundieron en un solo arte [7].

La presencia de Cicerón en este diálogo sobre la vida feliz es notable, ya desde el principio, con el axioma psicológico del deseo común de la *vita beata,* que tomó del *Hortensius.* Según el cómputo de M. Testard, las citas ciceronianas expresas son 10: 2,8; 2,10; 2,10; 2,10; 2,14; 3,22; 4,26; 4,30; 4,31; 4,31 [8].

La alegoría del puerto de la filosofía es seguramente de inspiración ciceroniana.

7. *Superstitio puerilis* (I 4).—Se discute el sentido preciso de esta superstición pueril, a que alude también en su libro *De utilitate credendi* I 2: PL 42,66.

Courcelle da esta explicación: "Se puede creer que, en torno a Agustín, ciertos católicos se inquietaron por su curiosidad intelectual con respecto a los libros santos que comenzó a leer: ellos miraban como irreverente frente a la autoridad religiosa el despertar de su espíritu crítico" [9].

O fueron los maniqueos quienes con el cebo de su racionalismo desfiguraban la autoridad de la Iglesia católica, la *terribilis auctoritas (De util. cred.,* ibid.), que presentaban como un espantajo o fantasma de pavor.

8. *La definición del hombre* (II 7).—R. Lorenz ha llamado la atención sobre el concepto aristotélico del hombre que da Agustín al principio de su *Diálogo* [10].

Ya Varrón, en su *De Philosophia,* admitía la composición somático-espiritual del hombre. Cicerón dice en su libro *De finibus: Sumus igitur homines; ex animo constamus et corpore* [11].

9. "*Caducarius*" (II 16).—Los romanos suspendían las asambleas cuando un epiléptico, acometido de su mal, se caía al

[7] Cf. J. STROUX, *Augustinus und Ciceros Hortensius:* Festschrift R. Reitzenstein (Berlín 1931) p.113.

[8] *Saint Augustin et Ciceron* II 117-118.

[9] *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* 65 (París 1968). Cf. P. M. LÖHRER, *Der glaubensbegriff des Hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones* 40-41 (Einsiedeln 1955).

[10] R. LORENZ, *Fruitio Dei bei Augustin:* Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (1950) I 77.

[11] IV 10,25. Cf. RAGNAR HOLTE, *Béatitude et sagesse* 195.

suelo [12]. Aquí también quedó suspendida cuando Santa Mónica definió a los académicos como epilépticos.

10. *Frugalitas, nequitia* (IV 30).—Las ideas que expresa San Agustín, literalmente se hallan en Cicerón [13]. *Reliqua igitur et quarta virtus ut ipsa sit frugalitas, necesse est. Eius enim videtur proprium motus animi appetentis regere et sedare, semperque adversantem libidini, moderatam in omni re servare constantiam. Cui contrarium vitium, nequitia dicitur.* Frugalitas, *ut opinor a* fruge: *qua nihil melius e terra.* Nequitia *ab eo (etsi hoc erit fortasse durius: sed tentemus et lusisse putemur, si nil fil) ab eo quod* nequidquam *est in tali homine: ex quo idem nihil dicitur. Qui sit frugi igitur, vel, si mavis, moderatus et temperans, eum necesse est esse constantem: qui autem constans, quietum: qui quietus, perturbatione omni vacuum: ergo etiam aegritudine. Et sunt illa sapientis.*

La Antigüedad dio una gran importancia a la moderación o frugalidad. El mismo Cicerón, con palabras que recuerdan otras de San Agustín [14], dice:

Ex quo intelligitur qualis ille sit quem tum moderatum, alias modestum et temperantem, alias constantem continentemque dicimus: nonnunquam haec eadem vocabula ad frugalitatis nomen, tanquam ad caput referre volumus. Quod nisi eo nomine virtutes continerentur, nunquam ita pervulgatum illud esset, ut iam proverbii locum obtineret, hominem frugi omnia recte facere [15].

11. *Modus animi sapientia* (IV 32).—La moderación, templanza o frugalidad se relacionan íntimamente con la sabiduría. El *modus* era un concepto fundamental en la filosofía estoica y neoplatónica. Richter dice en su libro *Die Ethik des Plotin*, página 37: "Las virtudes adornan nuestra alma, la embellecen y mejoran, regulando nuestros deseos; disciplinan las pasiones, liberándonos de su espejismo ilusorio e imprimiendo una medida a todo nuestro ser. Esta medida contiene a nuestra alma como la forma a la materia, y es un reflejo o huella de lo mejor que hay en el mundo espiritual. Sólo quien la posee puede asemejarse a Dios, y cuanto más el alma participa de la forma, más se le acerca y asimila" [16]. Platón expresa ideas análogas en el *Tratado de las Leyes* [17]. Dios es la medida universal, a que no sólo los hombres, sino todas las cosas, deben ajustarse y asemejarse, siendo la semejanza resultante el medio más adecuado para conocerle.

[12] Se llamaba también *morbus comitialis*, porque se suspendían los comicios o asambleas cuando alguien era acometido del mal en el acto de la reunión.

[13] *Tuscul.* III 8.

[14] Ibid., IV 31.

[15] Ibid., IV 16.

[16] Cit. por WÖRTER, o.c., p.115.

[17] IV 716, C.

12. *Summus Modus, Veritas* (IV 34).—Sutilmente se eleva San Agustín a la Trinidad por los conceptos de *modus, sapientia, veritas.* Se manifiesta ya la agudeza del catecúmeno, que pugna por balbucear racionalmente el inefable misterio, al que después dedicará su más profundo libro. La Verdad y la Sabiduría, que es Cristo, proceden del Sumo modo o Medida, original y primera fuente de cuanto existe. Hay una conexión esencial en el Padre y el Hijo. Al darle al Padre el nombre de *Modus* o Medida suma lo califica como origen de toda proporción y armonía, regla universal, principio y razón última de la misma inteligibilidad de las cosas. *Modus* y *Veritas* son coeternos y coexistentes. Nunca la Medida se halló sin la Verdad ni la Verdad fuera de la Medida, de la cual procede por generación *(gignitur),* y a la cual vuelve por una perfecta regresión. A la vez, la Verdad nos da a conocer la suma Medida, porque el Hijo es la revelación, y la palabra del Padre, y el Medio o Mediador del retorno de todas las cosas a El. Salen a luz aquí las ideas trinitarias y cristológicas del máximo cristólogo del Occidente. Se advierte ya la tendencia agustiniana "a construir desde el principio algo así como una metafísica de Cristo", según dice E. Przywara. Todos los grandes problemas que se ventilan entre el Creador y la criatura hallan en Cristo la única solución [18].

13. *La confesión de la Trinidad* (IV 34-35).—Que el pensador de Casiciaco no es un mero pensador neoplatónico, sino un cristiano que se esfuerza por penetrar en su fe, lo muestran estos pasajes relativos al misterio de la Trinidad. J. Nörregaard ha señalado bien los puntos de divergencia entre Agustín y la trinidad plotiniana:

1) En un aspecto está claro el influjo de Plotino: en las determinaciones de la esencia metafísica de Cristo. En otros tres puntos fundamentales hallamos sensibles diferencias.

2) Mientras Agustín concibe la esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sin subordinación alguna, Plotino les atribuye diferencia esencial y una gradual menguación a medida que se separan del Uno.

3) La fuerte insistencia en recalcar la unidad de las tres Personas, porque son juntas una sola sustancia, no se halla en Plotino.

4) La doctrina agustiniana acerca del Espíritu Santo tiene poco que ver con la plotiniana acerca del alma del mundo [19].

[18] *San Agustín,* p.222. Sobre la filosofía y la Encarnación, véase a E. GILSON, *La philosophie et l'Incarnation selon S. Augustin* (Montreal 1917), p.55.

[19] *Augustins Bekehrung* 159. Véase también a O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin* 161-168. H. SOMMERS, *L'image comme Sagesse. La genèse de la notion trinitaire de la Sagesse:* Recherches augus-

14. *Admonitio* (IV 35).—Esta *admonitio quaedam* nos es ya conocida, por algunos pasajes de los *Soliloquios*, como una fuerza que mueve al alma a buscar a Dios: aquí San Agustín la relaciona con la doctrina de la iluminación del sol escondido que irradia en las almas su luz y el del mismo Dios, como fuente de toda verdad. Tal es uno de los aspectos más íntimos de la *admonitio*, que también puede venir de fuera, v.gr., de la predicación de la palabra de Dios, o de la lectura de un libro, o de las palabras de otro hombre. Véase la nota 3 de los *Soliloquios*.

15. *El optimismo de los "Diálogos"*.—No se olvide que en los *Diálogos* hay un exagerado optimismo moral y filosófico, que San Agustín corregirá más tarde. Una mayor experiencia y conocimiento de la verdad revelada le obligarán a reservar la *vita beata* para el paraíso, con la total glorificación corporal y espiritual del hombre. Pero la esencia de la vida subsiste siempre: *et ipsa beata vita*, dirá más tarde, *gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, neque ipsum verum* [20]. Unas veces da realce al aspecto cognoscitivo, como el libro DE BEATA VITA; otras al fruitivo, como en este último pasaje, pero ambos pertenecen a un mismo acto posesivo de Dios.

tiniennes II 406-407 (París 1963). F. CAVALLERA, *Les premières formules trinitaires de saint Augustin*, en *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 97-123 (Toulouse 1930).

[20] *Conf* X 22,32: PL 32,793. Cf. AIME BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de Saint Augustin* (París 1968). P. J. COUVEE, *Vita beata en vita aeterna* p.237-245.

D E L O R D E N

Los dos libros acerca del orden fueron fruto de tres conversaciones tenidas sobre la Providencia divina en los días 16, 17 y 23 de noviembre del año 386, y nos descubren una de las facetas del espíritu agustiniano. Se insiste, demasiado tal vez, en que la especulación de San Agustín unilateralmente se halla inclinada hacia el sondeo de las realidades interiores y espirituales. No quiero conocer más que a Dios y al alma, que es su espejo. Y se olvida que también el universo es igualmente vestigio de Dios y refleja las divinas excelencias, si bien con menos relumbre y claridad que la imagen o el espíritu creado.

Los libros del orden constituyen el primer intento de sondeo de los problemas del universo, y en ellos se manifiesta un agudo sentimiento de la naturaleza, que ha influido en la educación de la sensibilidad del espíritu de Europa.

Dice bien Godofredo Quadri: "Sin duda, San Agustín, que, según su libro *De vera religione*[1], escucha extasiado el canto del ruiseñor, hallando vestigios de aquella armonía que es ley de todas las cosas y en forma de energía vital actúa en todos los seres de diversas maneras; el que en los *Diálogos* de Casiciaco tiene acentos tan gozosos ante la hermosura de la naturaleza y describe la vida de aquellos días en forma que parece un idilio terrestre, como justamente nota Hans Becker, posee una mentalidad bien distinta de aquel monje de la Tebaida que se aleja del cañaveral, movido por el viento, en cuyo susurro cree sentir la voz del demonio, como se lee en la leyenda siríaca. El abad Antonio visitó una vez a unos monjes, quienes vivían junto a unas cañas, que, mecidas por el soplo del viento, se rozaban unas con otras. Les dice el viejo:

—¿Qué ruido es ése?

—Son las cañas meneadas por el viento—le responden.

—En verdad os digo—repuso él—que si el solitario oye nada más que la parlería de un pajarillo, no podrá alcanzar la paz del corazón que desea. ¿Y cómo os será posible a vosotros, viviendo aquí junto a ese cañaveral?

Hay una diversidad fundamental entre la actitud de ese monje y la de Agustín, para quien es digna de loa la soledad como posición particular del espíritu sobre las pasiones terrenas, pero sin exaltarla demasiado"[2].

[1] 42,79: PL 34,158. BAC, *Obras de S. Agustín* IV 3-233.
[2] *Il Pensiero filosofico di S. Agostino* p.33-4 (Firenze 1934).

San Agustín no ha predicado ni practicado una fuga universal del mundo exterior, como si el demonio se hallase agazapado en todas las cosas para poner trampas al hombre. Tiene el ojo del espíritu abierto a todas las hermosuras y armonías que son medios de unión con el Creador.

Las criaturas tienen una medida, una hermosura y un orden. Esta es una ontología profesada en Casiciaco. Después de presenciar la reyerta de los gallos, exclama lleno de asombro: *Ubi non est lex? Ubi non umbra constantiae? Ubi non imitatio verissimae illius pulchritudinis? Ubi non modus?* [3]

Pero el esplendor del orden se halla oscurecido por el desorden, patente en las cosas humanas. La presencia del mal derrama una penosa oscuridad en el universo y es motivo de escándalo y de impiedad para muchos hombres.

San Agustín, con el deseo de afianzar su vida religiosa sobre fundamentos satisfactorios, emprende una valiente defensa de la Providencia divina y del orden del mundo, y para su solución exige un espíritu limpio de prejuicios y de particularismos, que impiden abarcar el panorama del cosmos. Sólo una visión orgánica y totalitaria puede dar alcance al pavoroso problema. Por una parte, el orden resplandece doquiera, y basta aguzar un poco los ojos para verlo. Así, el maravilloso mundo de los insectos, verbigracia, reclama evidentemente una providencia [4]. Pero la ignorancia y la impiedad no cesan de poner óbices a esta saludable doctrina, porque los hombres son malos jueces para esta causa por su falta de unidad interior y la dispersión de los sentidos. El concepto agustiniano del orden supone la conexión causal de todos los acontecimientos y fenómenos, pues nada se produce sin una razón suficiente [5]. El mismo insomnio de los tres dialogantes o la impertinencia de los ratones que despertaron a Licencio, no carecen de razón. Pero el gran tope para este optimismo viene de la presencia turbadora del mal. ¿Cómo éste puede insertarse en la Providencia de Dios sin hacerlo causa o favorecedor del mismo? Cierto que el orden exige que el mal sea perseguido y aborrecido. Dios no quiere el mal, pero lo permite y lo somete después a cierto orden y aumento de esplendor del mismo por la oposición de los contrastes. El orden siempre lleva a Dios por el doble camino de la contemplación y de la práctica moral.

En el segundo libro se intercalan sutiles disquisiciones acerca

[3] A propósito de la descripción de la riña de gallos, dice A. Guzzo: *Non so qual favolista abbia mai potuto superare Agostino in questo quadretto incomparabilmente vivo. S. Agostino. Dal «Contra Academicos» al «De vera religione»* 34 (Torino 1958).

[4] I 1,2.

[5] I 4,11.

del sabio y su forma de unión con Dios. Este *sapiens* refleja la fisonomía interior del sabio de Séneca y Cicerón. El dualismo entre la porción inferior y superior a que alude Licencio recuerda un pasaje de Cicerón: *Eadem ratio habet in se quiddam amplum, atque magnificum, ad imperandum magis quam ad parendum accommodatum: omnia humana non tolerabilia solum, sed levia ducens: altum quiddam et excelsum, nihil timens, nemini cedens, semper invictum*[6].

Es el mismo "eje diamantino" de Séneca, en torno al cual gravitan los sucesos exteriores sin conmover al sabio, que todo lo contempla desde la altura de la razón: *immobilis et in se manens*[7].

Después de esta digresión, propia de los *Diálogos,* los interlocutores vuelven al orden providencial y se justifica la existencia de los males por la dialéctica de los contrarios. El mal contribuye en su manera al decoro y armonía del universo. Pero es peligroso indagar la razón de los males particulares, porque el orden universal tiene sus puntos claros y opacos. Hay que venerar un *occultissimus ordo, abditissimae causae, rerum caligo, ineffabilis ordo, obscurae causae, occultissima ratio,* etc. El espíritu humano no puede verter una evidente claridad sobre el curso de los acontecimientos. De aquí la necesidad de no lanzarse a la solución de estos magnos problemas sin una preparación intelectual y el recorrido del doble camino: la autoridad y la razón. Primeramente hay que ordenar la vida y realizar el antiguo concepto del sabio, que purifica su corazón para habilitarse al logro de la sabiduría. Sólo un espíritu ordenado puede contemplar el orden universal y reducir a unidad los más puros contrastes. Sigue después el método, *pars eruditionis*[8], por el camino de la razón y de la autoridad. Las artes liberales, que son obra de la razón, desempeñan aquí un papel importante, y si bien San Agustín en las *Retractaciones*[9] reprende la hipérbole del elogio, no obstante eso, lo esencial de su pensamiento permanece en pie: prestarán siempre un servicio auxiliar estimable en el esfuerzo especulativo y contemplativo de la razón.

Como puede advertirse, sobre todo con la lectura de los dos libros cuyo contenido se esquematiza aquí, el autor quiere justificar a Dios en la existencia de los males, pero no indaga las hondas raíces psicológicas de su origen. A los libros *De libero arbitrio* se reserva este nuevo esfuerzo del pensador. Se ve que San Agustín se halla movido por una gran inquietud de conoci-

[6] *De finibus* II 14: Opera omnia II 148.
[7] *De ordine* II 2,6.
[8] II 8,25.
[9] I 3,2.

miento. Piensa y repiensa constantemente los graves problemas para iluminarlos en todos sus aspectos. La solución cristiana de la Providencia y del mal y el apoyo de la filosofía neoplatónica acabaron con las terribles perplejidades con que se batió cuando militaba en el maniqueísmo. Durante toda su vida, la meditación dolorosa del mal, de la injusticia y del sufrimiento le obligará a salir por la defensa de Dios, lo mismo en los sermones que en la gran obra de la *Ciudad de Dios,* que, en última instancia, es también una apología de la Providencia de grande estilo.

Las correcciones que introduce en las *Retractaciones*[10] son las siguientes:

"1. Al mismo tiempo en que tenía pendiente la obra contra los académicos escribí los dos acerca del orden, donde se trata de esta grave cuestión: si los bienes y los males están comprendidos en el orden de la divina Providencia. Pero al palpar lo arduo del problema, que difícilmente se podía hacer asequible a los discípulos, quise exponerles más bien el orden de los estudios para avezarlos a subir de lo material a lo espiritual.

2. En estos libros me disgusta el haber nombrado tantas veces la fortuna[11], y al hablar de los sentidos no haber añadido corpóreos[12], y el haber dado demasiado valor a las artes liberales[13], siendo así que las desconocen muchos santos y las conocen algunos que no son santos. Mencioné también como diosas a las musas, si bien en tono chancero[14], y llamé vicio a la admiración[15], y dije que resplandecieron por su virtud filósofos que carecían de verdadera piedad.

Merece también censurarse lo que yo, no en nombre de Platón, sino en el propio, escribí acerca de los dos mundos, el uno sensible y el otro inteligible, como si el Señor hubiera querido enseñar lo mismo al decir no *mi reino no es del mundo,* sino *mi reino no es de este mundo*[16], porque alguna expresión da motivo para interpretarlo así.

Pero si Cristo se refirió a otro mundo, mejor se puede entender el futuro, en que habrá cielo nuevo y tierra nueva y se cumplirá lo que pedimos diciendo: *Venga a nos tu reino*[17]. Y no es porque Platón errara al poner la existencia de un mundo inteligible, si atendemos no a la palabra desusada en el lenguaje

[10] I 13: PL 32,588-9.

[11] II 9,27. Sabido que los paganos siempre traían en su boca el nombre de la fortuna: *Toto quippe mundo et omnibus locis omnibusque horis omnium vocibus Fortuna sola invocatur ac nominatur, una accusatur, una agitur rea* (PLINIO, *Naturalis Historia* II 22). En San Agustín era, sin duda, un resabio de la antigua cultura, en que se formó.

[12] I 1,2, etc.

[13] I B; II 2,14.

[14] II 3,6.

[15] II 3,8.

[16] Io 18,36.

[17] Mt 6,10.

eclesiástico, sino a la sustancia de la doctrina. Porque mundo inteligible llamó a la Razón suprema e inmutable con que Dios creó el universo; y quien la niega, debe suponer que Dios hizo sin razón todo cuanto hizo y que, al crear o antes de crear, no supo lo que hacía. Si, pues, había una Razón, como así es realmente, a ella parece que Platón dio el nombre de mundo inteligible. Mas yo no hubiera usado este vocablo, de estar mejor imbuido en el lenguaje de la literatura eclesiástica.

3. No apruebo tampoco lo que después de decir: *Hay que dedicarse con el máximo esfuerzo a la práctica de las buenas costumbres*, añadí: *Pues de otro modo Dios no nos podrá oír, y a los que viven bien escuchará muy fácilmente* [18]. Esto parece indicar que Dios no escucha a los pecadores, cosa que ciertamente dijo en el Evangelio aquel ciego que no conocía a Cristo aún y fue iluminado corporalmente por El [19].

Me parece también exagerada la alabanza tributada al filósofo Pitágoras, porque el que la oyere o leyere puede pensar que yo no admitía error alguno en la doctrina pitagórica, habiendo muchos y capitales. Este libro comienza: *Ordinem rerum, Zenobi*" [20].

[18] II 20,52.
[19] Io 9,30-1.
[20] Vid. R. JOLIVET, *Dialogues philosophiques. I. Problèmes fondamentaux: «Contra academicos», «De beata vita», «De ordine»*. Text., traduction et notes (París 1939).

F. WÖRTER, *Die Geistesentwicklung des Hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe* (Paderborn 1892). *Der Dialog. «De Ordine»* p.119-141.

ADOLF DYROFF, *Ueber Form und Begriffsgehalt der augustinischen «De Ordine»*, en *Aurelius Augustinus*. Festschr. hrsg. v. M. Grabmann u. J. Mausbach (Köln 1930).

F. X. EGGERSDORFER, *Der Hl. Augustinus als Pädagogue. Erste Periode. 4 Wisenschaftliche Bildung als Uebung und Stärkung des Seelenauges*, p.61-73.

A. MARIO MOSCHETTI, *S. Agostino. Dell'Ordine*. Prima traduzione italiana con introduzione e note di A. M. M. Introduzione p.81 (Firenze 1941).

A. GUZZO, *Agostino. Dal «Contra academicos» al «De vera religione»* p.39-61.

J. PERL, *Die Ordnung*. XXIV 111 (Paderborn 1930).

RAGNAR HOLTE, *Béatitude et sagesse* (París 1962).

CH. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, 2.ª ed. (Roma 1954).

H. HANSE, *«Golt haben» in der Antike und in frühen Chistentum* (Berlín 1939).

KAREL SVOBODA, *La estética de S. Agustín y sus fuentes*. Versión de Luis Rey Altuna (Editorial Augustinus, Madrid 1958), 27-79.

G. BARDY, *Un élève de S. Augustin: Licentius*: «L'annèe théologique augustinienne» 14 (1954) 55-79.

FIDELIS GÄSSLER, *Der Ordo-Gedanke unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Thomas von Aquin* (Freiburg, Diss. 1950).

M. VAN DE HOUT, *Augustinus, De ordine* 1,3: «Vigiliae christianae» 2 (1948) 56.

JOSEF RIEF, *Der Ordobegriff des Jungen Augustinus* (Paderborn 1962).

GIULIO BELOTTI, *L'educazione in S. Agostino* (Bergamo 1963).

DEL ORDEN

LIBRO PRIMERO

DISPUTA PRIMERA

CAPÍTULO I

TODO LO DIRIGE LA DIVINA PROVIDENCIA

1. Cosa muy ardua y rarísima es, amigo Cenobio, alcanzar el conocimiento y declarar a los hombres el orden de las cosas, ya el propio de cada una, ya sobre todo el del conjunto o universalidad con que es moderado y regido este mundo. Añádese a esto que, aun pudiéndolo hacer uno, no es fácil tener un oyente digno y preparado para tan divinas y oscuras cosas, ya por los méritos de su vida, ya por el ejercicio de la erudición.

Y con todo, tal es el ideal de los mejores ingenios, y hasta los que contemplan ya, como quien dice con la cabeza erguida, los escollos y tempestades de la vida, nada desean tanto como aprender y conocer cómo, gobernando Dios las cosas humanas, cunde tanta perversidad por doquiera, de modo que, al parecer,

DE ORDINE

LIBER PRIMUS

DISPUTATIO PRIMA

CAPUT I

OMNIA DIVINA PROVIDENTIA REGI

1. Ordinem rerum, Zenobi, consequi ac tenere cuique proprium, tum vero universitatis quo coercetur ac regitur hic mundus, vel videre vel pendere difficillimum hominibus atque rarissimum est. Huc accedit quod etiamsi quis haec possit, non illud quoque valet efficere, ut dignum auditorem tam divinis obscurisque rebus, vel vitae merito vel habitu quodam eruditionis inveniat. Nec tamen quidquam est quod magis avide expetant quaeque optima ingenia magisque audire ac discere studeant, qui scopulos vitae huius et procellas, velut erecto quantum licet capite, inspiciunt, quam quomodo fiat ut et Deus humana curet et tanta in humanis rebus perversitas usquequaque diffusa sit, ut non divinae, sed

ha de atribuirse su dirección no ya a un régimen y administración divinos, pero ni siquiera a un gobierno de esclavos, al que se dotara de suficiente poder. Por lo cual, los que se inquietan por estas cuestiones se ven casi en la necesidad de creer que o la divina Providencia no llega a estas cosas últimas e inferiores o ciertamente todos los males se cometen por voluntad de Dios.

Impías ambas soluciones, pero sobre todo la última. Porque, aunque es propio de gente muy horra de cultura y además peligrosísimo para el alma creer que hay algo dejado de la mano de Dios, con todo, entre los hombres, nunca se censura a nadie por su impotencia; pero el vituperio por negligencia es también mucho menos denigrante que el reproche por malicia y crueldad. Y así, la razón, moviéndose por piedad, se ve como forzada a reconocer que las cosas humanas no están regidas por la Providencia divina, o son objeto de desatención y menosprecio antes que de un gobierno donde toda queja contra Dios sería benigna y disculpable.

2. Pero ¿quién es tan ciego que vacile en atribuir al divino poder y disposición el orden racional de los movimientos de los cuerpos, tan fuera del alcance y posibilidad de la voluntad humana? A no ser que se atribuya a la casualidad la maravillosa y sutil estructura de los miembros de los más minúsculos animales, o como si lo que no se atribuye al acaso, pudiera explicarse de otro modo que por la razón, o como si por atender a las fruslerías de la vana opinión humana osáramos substraer de la dirección de la majestad inefable de Dios el orden maravilloso que

ne servili quidem cuipiam procurationi, si ei tanta potestas daretur, tribuenda esse videatur. Quamobrem illud quasi necessarium iis quibus talia sunt curae, credendum dimittitur, aut divinam providentiam non usque in haec ultima et ima pertendi aut certe mala omnia Dei voluntate committi.

Utrumque impium, sed magis posterius. Quanquam enim desertum Deo quidquam credere cum imperitissimum tum etiam periculosissimum animo sit, tamen in ipsis hominibus nemo quemquam non potuisse aliquid criminatus est; negligentiae vero vituperatio multo est quam malitiae crudelitatisque purgatior. Itaque velut compellitur ratio tenere non immemor pietatis aut ista terrena non posse a divinis administrari aut negligi atque contemni potius quam ita gubernari, ut omnis de Deo sit mitis atque inculpanda conquestio.

2. Sed quis tam caecus est mente, ut quidquam in movendis corporibus rationis * quod praeter humanan dispositionem ac voluntatem est, divinae potentiae moderationique dare dubitet? nisi forte, aut casibus tam rata subtilique dimensione vel minutissimorum quorumque animalium membra figurantur aut quod casu quis negat, possit nisi ratione factum fateri aut vero per universam naturam, quod in singulis quibus-

* Hic Mss. omittunt *rationis*; sed paulo post habent: *rationi divinae potentiae moderationique*: PL 32,979 n.1.

se aplaude y admira en todo el universo, sin tener el hombre en ello arte ni parte.

Mas esto mismo plantea más problemas, pues los miembros de un insectillo están labrados con tan admirable orden y distinción, mientras la vida humana versa y fluctúa entre innumerables perturbaciones y vicisitudes.

Pero este modo de mirar las cosas se asemeja al del que restringiendo el campo visual y abarcando con sus ojos sólo el módulo de un azulejo de un mosaico, censurara al artífice, como ignorante de la ordenación y composición de tales obras; creería que no hay orden en la combinación de las teselas, por no considerar ni examinar el conjunto de todos los adornos que concurren a la formación de una faz hermosa. Lo mismo ocurre a los hombres poco instruidos, que, incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y armonía del universo, al topar con algo que les ofende, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad inherente a las cosas.

3. Y la causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo. Y esto lo consiguen solamente los que o cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime en ellos, o las curan con la medicina de las artes liberales.

que rebus nihil arte humana satagente ordinatum miramur, alienare a secretissimo maiestatis arbitrio ullis nugis vanae opinionis audebimus. At enim hoc ipsum est plenius quaestionum, quod membra pulicis disposita mire atque distincta sunt, cum interea humana vita innumerabilium perturbationum inconstantia versetur et fluctuet.

Sed hoc pacto si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum eo quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem.

3. Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis.

CAPÍTULO II

DEDICA EL LIBRO A CENOBIO

Así, el espíritu, replegado en sí mismo, comprende la hermosura del universo, el cual tomó su nombre de la unidad. Por tanto, no es dable ver aquella hermosura a las almas desparramadas en lo externo, cuya avidez engendra la indigencia, que sólo se logra evitar con el despego de la multitud. Y llamo multitud, no de hombres, sino de todas las cosas que abarcan nuestros sentidos.

Ni te admires de que sea tanto más pobre uno cuanto más cosas quiere abrazar. Porque así como en una circunferencia, por muy grande que sea, sólo hay un punto adonde convergen los demás, llamado por los geómetras centro, y aunque todas las partes de la circunferencia se pueden dividir infinitamente, sólo el punto del centro está a igual distancia de los demás, y como dominándolos por cierto derecho de igualdad. Mas si quieres salir de allí a cualquier parte, cuanto de más cosas vayas en pos tanto más se pierden todas: así el ánimo, desparramado de sí mismo, recibe golpes innumerables y vese extenuado y reducido a la penuria de un mendicante cuando toda su naturaleza lo impulsa a buscar doquiera la unidad y la multitud le pone el veto.

4. Pero tú, querido Cenobio, comprenderás, sin duda, el valor de lo que he expuesto, y la causa del extravío de los hombres, y cómo todo confluye para formar la unidad, y siendo todo perfecto, sin embargo, hay que evitar el pecado. Porque conozco

CAPUT II

DEDICAT HOC OPUS ZENOBIO

Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intelligit, quae profecto ab *uno* cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit sectaturque aviditate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari. Multitudinem autem non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit. Nec mirere quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura complecti. Ut enim in circulo quantumvis amplo unum est medium quo cuncta convergunt, quod *centrum* geometrae vocant, et quamvis totius ambitus partes innumerabiliter secari queant, nihil tamen est praeter illud unum, quo caetera pariliter dimetiantur et quod omnibus quasi quodam aequalitatis iure dominetur; hinc vero in quamlibet partem si egredi velis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergitur: sic animus a seipso fusus immensitate quadam diverberatur et vera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere et multitudo invenire non sinit.

4. Sed et haec quae dixi qualia sint et quae causa exstet erroris animarum, quoquo modo et in unum congruant atque perfecta sint cuncta et tamen peccata fugienda sint, assequeris profecto, mi Zenobi. Sic enim mihi

tu ingenio y tu ánimo, enamorado de la hermosura ideal y limpio de toda contaminación y pasión baja. Esta señal de la sabiduría a que estás llamado te previene contra los nocivos placeres por divino derecho para que no abandones tu vocación, atraído por engañosa molicie, pues no hay prevaricación más torpe y dañosa que ésta. Pero tú, creéme, darás alcance a todo esto si te dedicas al trabajo de la erudición, con la que se purifica e instruye el alma, pues antes no está dispuesta para recibir la divina semilla. En qué consiste todo esto y el orden que requiere, lo que la razón promete a los estudiosos y buenos, la vida que hacemos aquí nosotros, para ti carísimos, y el fruto que cosechamos con nuestro ocio liberal te informarán estos libros, más dulces para mí por tu nombre que los encabeza que por el trabajo de nuestra elaboración, y sobre todo, si tú quieres, eligiendo la mejor parte, ajustarte y acomodarte a este orden sobre que se diserta aquí.

5. Pues habiéndome obligado una enfermedad de estómago a dejar la cátedra—y como tú sabes, aun sin tal motivo quería refugiarme ya en la filosofía—, al punto me retiré a la quinta de Verecundo, nuestro generosísimo amigo. ¿Será necesario decirte el placer que tuvo en ello? Ya conoces su benevolencia singular para todos, y especialmente para conmigo. Allí disertábamos de todo lo que nos parecía provechoso, recogiéndolo por escrito por ver que esto favorecía a mi salud. Pues como me esmeraba en el lenguaje, no se mezclaba al disputar ninguna por-

notum est ingenium tuum et pulchritudinis omnimodae amator animus, sine libidinis immoderatione atque sordibus. Quod signum in te futurae sapientiae perniciosis cupiditatibus divino iure praescribit, ne tuam causam deseras falsis voluptatibus illectus, qua praevaricatione nihil turpius et periculosius inveniri potest. Assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus, nullo modo ante idoneus cui divina semina committantur.

Quod totum cuiusmodi sit et quem flagitet ordinem, quidve studiosis et bonis ratio promittat, qualemque vitam nos vivamus charissimi tui, et quem fructum de liberali otio carpamus, hi te libri satis, ut opinor, edocebunt, nomine tuo nobis quam nostra elaboratione dulciores, praesertim si te in ipsum ordinem, de quo ad te scribo, meliora eligens inserere atque coaptare volueris.

5. Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui iam, ut scis, etiam sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar, statim me contuli ad villam familiarissimi nostri Verecundi. Quid dicam, eo libente? Nosti optime hominis cum in omnes, tum vero in nos benevolentiam singularem. Ibi disserebamus inter nos quaecumque videbantur utilia, adhibito sane stilo quo cuncta exciperentur, quod videbam conducere valetudini meae. Cum enim nonnulla loquendi cura detinerer, nulla inter disputandum irrepebat immoderata contentio. Simul

fía descomedida; y al mismo tiempo aunque nos pluguiera publicar algo propio, no sería necesario decirlo de otro modo ni fatigar la memoria.

Participaban en las conversaciones Alipio y Navigio, mi hermano y Licencio, consagrado con pasión repentina y admirable a la poesía. La milicia nos había devuelto a Trigecio, el cual, en su calidad de veterano, era apasionado a la historia. Teníamos a nuestra disposición algunos libros [a].

CAPÍTULO III

Ocasión de la disputa

6. Velaba yo una noche, según costumbre, meditando en silencio sobre unas ideas que no sé de dónde me venían, pues por amor a la investigación de la verdad solía estar desvelado la primera o la segunda parte de la noche, reflexionando sobre lo que fuera. No quería distraerme discutiendo con los jóvenes, porque durante el día ellos trabajaban tanto que me parecía demasiado hurtarles algo del sueño, por razón de estudio, si bien me tenían encargado que, fuera de los libros, les mandase otros trabajos con el fin de habituarse al recogimiento interior.

Yo, pues, como digo, velaba aquella noche, cuando me obligó a aplicar el oído y prendió más fuertemente que de costumbre mi atención el rumor del agua que corría junto a los baños. Me causaba mucha admiración que la misma agua, al precipitarse

etiam ut si quid nostrum litteris mandare placuisset, nec aliter dicendi necessitas nec labor recordationis esset. Agebant autem ista mecum Alypius et Navigius frater meus, et Licentius repente admirabiliter poeticae deditus. Trygetium item nobis militia reddiderat, qui tanquam veteranus adamavit historiam. Et iam in libris nonnihil habebamus.

CAPUT III

Occasio disputationis

6. Sed nocte quadam cum evigilassem de more mecumque ipse tacitus agitarem quae in mentem nescio unde veniebant (nam id mihi amore inveniendi veri iam in consuetudinem verterat, ita ut aut primam, si tales curae inerant, aut certe ultimam, dimidiam tamen fere noctis partem pervigil quodcumque cogitarem; nec me patiebar adolescentium lucubrationibus a meipso avocari, quia et illi per totum diem tantum agebant, ut nimium mihi videretur, si aliquid etiam noctium in studiorum laborem usurparent, et id a me ipsi quoque praeceptum habebant, ut aliquid et praeter codices secum agerent et apud sese habitare consuefacerent animum), ergo, ut dixi, vigilabam, cum ecce aquae sonus pone balneas

a Véanse las notas 1 y 2: *Stomachi dolor, El refugio de la filosofía.*

sobre las piedras, unas veces resonaba con más claridad y otras más amortiguadamente. Púseme a averiguar la causa, y lo confieso, no atinaba en ella, cuando Licencio andaba a golpes en la cama con una tabla contra unos ratones molestos, y esto me dio a entender que estaba despierto. Yo le dije:

—¿Has notado, Licencio, pues parece que tu musa te ha encendido la lámpara para que poetices, cómo el agua de ese canal discurre con sonido irregular?

—Esto no es nuevo para mí—contestó él—. Pues algunas veces, al despertarme con el deseo de saber si se ha engrosado con la lluvia su caudal, me ha hecho aplicar el oído y advertir el mismo fenómeno.

También Trigecio dio señal de aprobación, pues, aunque recostado en su lecho del mismo aposento, velaba sin saberlo nosotros. Había obscuridad, cosa que en Italia es necesaria aun para los ricos [a].

7. Al ver, pues, que toda nuestra escuela estaba allí (Alipio y Navigio se habían ido a la ciudad) y cómo todos velaban aún en aquellas horas, aquel fenómeno de las aguas me indujo a darles alguna lección y les dije:

—¿Cuál os parece, pues, la causa de la alternancia de ese sonido? Pues no creo que ninguna persona a estas horas, al pasar o para lavar alguna cosa, intercepte tantas veces el curso del agua.

quae praeterfluebat, eduxit me in aures, et animadversus est solito attentius. Mirum admodum mihi videbatur quod nunc clarius nunc pressius eadem aqua strepebat silicibus irruens. Coepi a me quaerere quaenam causa esset. Fateor, nihil occurrebat, cum Licentius lecto suo importunos percusso iuxta ligno sorices terruit seseque vigilantem hoc modo indicavit. Cui ego:

—Animadvertisti—inquam—Licenti (nam video tibi Musam tuam lumen ad lucubrandum accendisse), quomodo canalis iste inconstanter sonet?

—Iam—inquit—mihi hoc non est novum. Nam desiderio serenitatis cum expergefactus aliquando aurem admovissem, ne imber ingrueret, hoc agebat aqua ista quod nunc.

Approbavit Trygetius. Nam et ipse in eodem conclavi lecto suo cubans vigilabat, nobis nescientibus: erant enim tenebrae, quod in Italia etiam pecuniosis prope necesse est.

7. Ergo ubi vidi scholam nostram, quantacumque aderat, nam et Alypius et Navigius in urbem ierant, etiam illis horis non sopitam, et me cursus ille aquarum aliquid de se dicere admonebat:

—Quidnam vobis—inquam—videtur esse causae quod sic alternat hic sonus? Non enim quemquam putamus his horis vel transitu, vel re aliqua lavanda toties illum meatum interpellare.

a Sin duda dice esto porque el alumbrado era muy costoso o difícil entonces.

—¿Cuál ha de ser—replicó Licencio—sino que las hojas de los árboles, que ahora en el otoño sin cesar y copiosamente se desprenden, recogidas y detenidas por la angostura del canal, al fin son arrastradas, cediendo algunas veces al empuje del raudal; mas pasado el ímpetu de la corriente, nuevamente se recogen, se amontonan y represan? O tal vez se produce algún otro fenómeno con la variable afluencia de las hojas, capaces ora de refrenar, ora de precipitar la corriente.

Me pareció plausible su explicación, máxime porque yo no tenía ninguna, y alabé su ingenio, diciéndole que nada se me había ocurrido a mí, habiéndolo pensado largo rato.

8. Después de un breve silencio le dije:

—Justamente, tú no te admirabas de nada por hallarte interiormente entretenido con tu Calíope.

—Es cierto—me respondió—; pero tú me has dado ahora un gran argumento de admiración.

—¿Cuál es?

—El haberte tú admirado de eso.

—Pues ¿de dónde nace la admiración o cuál es la madre de este vicio sino algo insólito ocurrido fuera del orden manifiesto de las causas?

—Fuera del orden manifiesto, concedo; pero no admito que suceda algo fuera del orden.

Yo, oyendo esto, me erguí a una esperanza más viva de lo acostumbrado, cuando al hacerles algunas preguntas veo que un tan tierno muchacho, ganado recientemente para estas cosas, ha

Quid putas—inquit Licentius—nisi alicubi folia cuiuscemodi quae autumno perpetuo copioseque decidunt, angustiis canalis intertrusa evinci aliquando atque cedere, ubi autem unda quae urgebat, pertransierit, rursum colligi atque stipari aut aliquid aliud vario casu foliorum natantium fieri, quod ad illum fluxum nunc refrenandum nunc emittendum similiter valeat?

Visum est mihi probabile aliud non habenti, confessusque sum, laudans ingenium eius, nihil me invenisse, cum diu quaesissem cur ita esset.

8. Tum interposito modico silentio:

—Merito—inquam—tu nihil mirabaris et apud Calliopam te intus tenebas.

—Merito—inquit ille—, sed modo plane dedisti mihi magnum mirari.

—Quidnam hoc est?—inquam.

—Quod tu—inquit—ista miratus es.

—Unde enim solet—inquam—oboriri admiratio, aut quae huius vitii mater est, nisi res insolita praeter manifestum causarum ordinem?

Et ille:

—*Praeter manifestum*—inquit—, accipio; nam praeter ordinem nihil mihi fieri videtur.

Hic ego erectior spe alacriore quam soleo esse, cum aliquid ab his requiro, quod rem tantam et tam subito, heri pene ad ista conversus ado-

improvisado una sentencia de tanta gravedad, sin haber nunca tratado antes esta materia entre nosotros.

Le dije:

—Muy bien, muy bien; digna de toda loa es tu manera de pensar; a mucho te has atrevido, créeme que te has elevado mucho sobre el Helicón, a cuya cima deseas llegar, como si fuera el cielo. Mas has de mantenerte firme en tu sentencia, porque la voy a combatir.

—Déjame ahora libre, te ruego, porque otras cosas me roban la atención.

Yo, temiendo que la poesía me lo arrebatase totalmente de los estudios filosóficos, le dije:

—Me irrita verte andar cantando y lamentando en pos de tus versos de todo metro, que levantan entre ti y la verdad un muro más grueso que el que separaba a los amantes de la fábula que cantas, pues ellos se comunicaban por una delgada hendidura. (El estaba poetizando sobre los amores de Píramo).

9. Díjele esto con un tono más severo de lo acostumbrado y se calló.

Cortada la conversación, yo volví a mis pensamientos para no entretener inútil e impertinentemente al que veía tan ocupado con su tema. Entonces dijo él:

—Con más razón que Terencio puedo yo repetir ahora: Pobre de mí, yo mismo me he perdido con mi propia boca como el ratón. Pero tal vez lo que añade no concuerda con mi ventura.

lescentis animus concepisset, nulla unquam de his rebus inter nos antea quaestione agitata:

Bene—inquam—, bene; sed prorsus bene multum sensisti, multum ausus es. Hoc mihi crede; longo intervallo transcendis Heliconem, ad cuius verticem tanquam ad caelum pervenire conaris. Sed pervellem adesses huic sententiae, nam eam labefactare tentabo.

—Sine—inquit—modo me mihi, quaeso te; nam valde in aliud intendi animum.

Hic ego nonnihil metuens ne studio poeticae penitus provolutus a philosophia longe raperetur:

—Irritor—inquam—abs te versus istos tuos omni metrorum genere cantando et ululando insectari, qui inter te atque veritatem immaniorem murum quam inter amantes tuos conantur erigere; nam in se illi vel inolita rimula respirabant. Pyramum enim ille tum canere instituerat [1].

9. Quod cum severiore quam putabat voce dixissem, subticuit aliquantum. Et ego iam reliqueram coepta et ad me redieram, ne frustra occupare praeoccupatum atque inepte vellem. Tum ille:

—Egomet meo indicio miser quasi sorex [2]—inquit—, non dictum est commodius apud Terentium quam nunc dici a me de me potest. Sed sane illud ultimum fortasse in contrarium vertetur: quod enim ait ille: Hodie

[1] *De Pyramo et Thisbe*. Cf. Ovidium, *Metam*. IV 55.
[2] *In Eun*. 1024 act.5 scen.6.

Porque si él dice: Hoy me he perdido; yo, en cambio, tal vez hoy me hallaré a mí mismo. Pues dando algún valor a lo que los supersticiosos auguran de los múridos, si yo con mi estrépito he avisado, suponiendo que entienda algo, al ratón que te denunció mi vigilancia para que torne a su agujero y allí descanse, ¿por qué no me tendré yo ahora por amonestado por ti, para que, dejando el canto de las musas, me consagre a la investigación de la verdad por la filosofía? Pues según he empezado a conjeturar por las pruebas diarias que tú nos das, ella es nuestro verdadero y seguro lugar de reposo. Por lo cual, si no te enoja y crees que debes hacerlo, pregunta lo que quieras; defenderé con tesón el orden de las cosas, sosteniendo que nada se realiza fuera de él. Porque tan penetrado y empapado me hallo de este pensamiento, que, aun cuando saliera vencido en la disputa, eso mismo no lo atribuiré a la casualidad, sino al orden de de las cosas. Porque aun entonces no será vencida la verdad, sino Licencio [a].

CAPÍTULO IV

Nada se verifica absolutamente sin razón

10. Otra vez, pues, me volví a ellos lleno de gozo y dije a Trigecio:

—A ti ¿qué te parece?

—Me declaro en favor del orden—dijo—; pero tengo mis incertidumres, y quiero se trate la cuestión con suma diligencia.

perii, ego hodie forte inveniar. Nam si non contemnitis quod superstitiosi solent etiam de muribus augurari, si ego illum murem vel soricem, qui me tibi vigilantem detulit, strepitu meo commonui, si quid sapit redire in cubile suum secumque conquiescere, cur non ego ipse isto strepitu vocis tuae commonear philosophari potius quam cantare? Nam illa est, ut tibi quotidie probanti iam coepi credere, vera et inconcussa nostra habitatio. Quare si tibi molestum non est atque id fieri debere arbitraris, roga quod vis: defendam, quantum possum, ordinem rerum nihilque praeter ordinem fieri posse asseram. Tantum enim eum animo imbibi atque hausi, ut etiamsi me quisquam in hac disputatione superarit, etiam hoc nulli temeritati, sed rerum ordini tribuam. Neque enim res ipsa, sed Licentius superabitur.

CAPUT IV

Nihil omnino sine causa fieri

10. Ego rursum gaudens eis me restitui. Tum Trygetio:

—Quid—inquam—tibi videtur?

—Faveo quidem—inquit—ordini plurimum, sed incertus sum tamen et rem tantam diligentissime discuti cupio.

[a] Véanse las notas 3 y 4: *La admiración. La fábula de los amores de Píramo y Tisbe.*

—Cuente, pues, con tu favor aquella parte; mas en lo que toca a la incertidumbre, es patrimonio común a todos, a mí y a Licencio.

—Pues yo—replicó Licencio—estoy cierto de mi modo de pensar. ¿Cómo voy a titubear en derruir antes de que esté levantada la pared de que has hecho mención? Pues no puede el arte poético apartarme del estudio de la filosofía tanto como la desconfianza de hallar la verdad.

Entonces Trigecio dijo con palabras festivas:

—Ya tenemos a Licencio cambiado, libre de la duda de los académicos, a quienes antes patrocinaba con ardor.

—No me recuerdes eso, te ruego—le replicó Licencio—, no sea que esa doctrina astuta e insidiosa me aparte y prive de no sé qué divina vislumbre que ha comenzado a mostrárseme y me trae suspendido el deseo.

Aquí, arrebatado yo también de un gozo superior al que podía aspirar, recité este verso con gozo: "Así plegue al padre de los dioses, así al soberano Apolo que comiences..." Porque El nos guiará a feliz término si vamos a donde nos manda, para fijar allí nuestra morada, pues nos da ahora buenos augurios y desciende a nuestros ánimos.

No es ya el encumbrado Apolo el que en las cuevas, en los montes, en los bosques, provocado por el olor del incienso y la ofrenda de los animales, hinche de furor poético a los hombres; es otro, ciertamente, más alto y verdadero; mas ¿para qué jugar con las palabras? Es la misma Verdad, de la que son vates cuan-

—Favorem—inquam—tuum illa ergo pars habeat: nam quod incertus es, etiam cum Licentio ac meipso tibi puto esse commune.

—Prorsus—ait Licentius—ego huius sententiae certus sum. Quid enim dubitem parietem, cuius mentionem fecisti, antequam plane se erexerit, diruere? Non enim vere poetica tantum me avertere a philosophia potest quantum inveniendi veri diffidentia.

Tum Trygetius gaudentibus verbis:

—Habemus—inquit—iam, quod plus est, Licentium non Academicum; eos enim ille studiosissime defendere solebat.

—Haec modo—inquit—omitte, quaeso, ne me hoc vafrum quiddam et captatorium a nescio qua divina re, quae mihi ostentare se coepit et cui me inhiantem suspendo, detorqueat atque disrumpat.

Hic ego multo uberius cernens abundare laetitias meas quam vel optare aliquando ausus sum, versum istum gestiens effudi: "Sic Pater ille deum faciat, sic altus Apollo" [3], incipias: perducet enim ipse, si sequimur quo nos ire iubet atque ubi ponere sedem, qui dat modo augurium nostrisque illabitur animis. Nec enim *altus Apollo* est, qui in speluncis, in montibus, in nemoribus, nidore thuris pecudumque calamitate concitatus implet insanos, sed alius profecto est, alius ille altus veridicus, atque ipsa (quid enim verbis ambiam?) Veritas: cuius

[3] VIRGILIUS, *Aeneid.* X 875.

tos pueden llegar a la sabiduría. Manos, pues, a la tarea, Licencio; fomentemos con confianza la piedad y hollemos con nuestros pies el fuego pernicioso de nuestras humeantes pasiones.

11. Pregúntame, pues, ya, te ruego—dijo él—, para poder explicar con tus palabras y con las mías este no sé qué tan grande que siento.

—Respóndeme primero a esto: ¿por qué te parece que esa agua no corre fortuitamente, sino con orden? Que ella corra y sea conducida por acueductos de madera para nuestro uso y empleo, bien pertenece al orden, por ser obra razonable y de la industria humana, que quiere aprovecharse de su curso para la limpieza y bebida, y justo es que se hiciera así, según las necesidades de los lugares. Pero que las hojas caigan del modo que dices, dando lugar al fenómeno que nos admira, ¿cómo puede relacionarse con el orden? ¿No es más bien obra de la casualidad?

—Pero—replicó él—al que ve claramente que nada puede hacerse sin suficiente causa, ¿puede ocurrírsele otro modo diverso de caerse las hojas? Pues qué, ¿quieres que te describa la posición de los árboles, y de sus ramas, y el peso que dio la misma naturaleza a las hojas? Ni es cosa de ponderar ahora la movilidad del aire que las arrastra, o la suavidad con que descienden, ni las diversas maneras de caer, según el estado de la atmósfera, el peso, la figura y otras innumerables causas más desconocidas. Hasta aquí no llega la potencia de nuestros sentidos y son cosas enteramente ocultas; pero no sé cómo (lo cual basta para nuestra cuestión) es patente a nuestros ojos que nada se hace sin

vates sunt quicumque possunt esse sapientes. Ergo aggrediamur, Licenti, freti pietate cultores, et vestigiis nostris ignem perniciosum fumosarum cupiditatum opprimamus.

11. Iam—inquit—interroga, oro te, si possim hoc tantum nescio quid explicare, et tuis verbis et meis.

—Hoc ipsum—inquam—mihi responde, primo unde tibi videatur aqua ista non temere sic sed ordine influere. Nam quod illa ligneolis canalibus superlabitur et ducitur usque in usus nostros, potest ad ordinem pertinere. Factum est enim ab hominibus ratione utentibus, ut uno eius itinere simul et biberent et lavarent et pro locorum opportunitatibus consequens erat ut ita fieret. Quod vero illa, ut dicis, folia sic inciderunt, ut hoc quod admirati sumus eveniret, quo tandem rerum ordine ac non potius casu factum putabimus?

—Quasi vero—inquit ille—aliter atque ciderunt debuisse aut potuisse cadere cuiquam videri potest, serenissime intuenti nihil posse fieri sine causa. Quid? iam vis persequar situs arborum atque ramorum, ipsumque pondus quantum natura foliis imposuit? Quid, aeris vel mobilitatem qua volitant, vel mollitiem qua descendunt, variosque lapsus pro affectione caeli, pro onere, pro figuris suis, caeterisque innumerabilibus atque obscurioribus causis, quid me attinet quaerere? Latent ista sensus nostros, penitus latent: illud tamen quod aggressae quaestioni satis est,

razón. Un curioso impertinente podía continuar preguntando por qué razón hay allí árboles, y yo le responderé que los hombres se han guiado por la fertilidad del terreno.

—¿Y si los árboles no son fructíferos y han nacido por casualidad?

—A eso responderé que nosotros sabemos muy poco y que no puede censurarse a la naturaleza por haber obrado sin razón poniéndolos allí. ¿Qué más? O me convencéis de que hace algo sin razón o creed que todo sigue un orden cierto de causalidad [a].

CAPÍTULO V

Cómo Dios todo lo dirige con orden

12. Yo respondí a Licencio:

—Aunque me tengas por un curioso impertinente, y ciertamente debo de serlo para ti por haber interrumpido tu coloquio con Píramo y Tisbe, insistiré en proponerte algunas cuestiones. Esta naturaleza, que, según tu modo de pensar, toda resplandece con orden—dejando otras innumerables cosas—, ¿podrás decirme para qué utilidad crió los árboles no frutales?

Cuando el interpelado buscaba una respuesta, dijo Trigecio:

—Pero ¿acaso la utilidad de los árboles está cifrada únicamente en el fruto? ¿No reportan su provecho otras cosas: su misma sombra, su madera y, finalmente, hasta las hojas?

nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa. Potest enim odiosus percontator pergere quaerere: quae causa erat ut ibi arbores ponerentur? Respondebo secutos esse homines uber terrae.

—Quid si fructuosae arbores non sunt ac temere natae sunt?

—Et hic respondebo nos parum videre; nam temerariam, quae illas genuit, nequaquam esse naturam. Quid plura? Aut aliquid sine causa fieri doceat aut nihil fieri nisi certo causarum ordine credite.

CAPUT V

Ordine cuncta Deus administrat

12. Cui ego:

—Licet—inquam—me odiosum percontatorem voces (vix enim possum non esse, qui expugnavi ne cum Pyramo et Thysbe colloquereris) pergam tamen quaerere abs te. Natura ista quam vis videri ordinatam, cui bono, ut de caeteris rebus innumerabilibus taceam, istas ipsas arbores quae fructus non afferunt, procreavit?

At illo cogitante quid diceret, ait Trygetius:

—Numquidnam usus arbustorum in solis fructibus praebetur hominibus? Quanta sunt alia, quae umbra, quae lignis, postremo quae ipsis frondibus seu foliis fiant?

a Véase nota 5: *El principio de la razón suficiente.*

—No des esta solución a la cuestión propuesta—le atajó Licencio—. Porque pueden sacarse innumerables ejemplos de cosas sin provecho para los hombres o de tan escasa y desconocida utilidad que apenas podemos defenderlas. Que nos diga él más bien si hay alguna cosa sin causa suficiente.

—Después tocaremos brevemente ese punto—le dije—. No es necesario que yo haga de maestro, porque tú, que profesas la certeza de tan alta doctrina, nada nuevo me has enseñado todavía, y yo estoy tan deseoso de aprender que me paso días y noches en ese ejercicio.

13. —¡En valiente aprieto me pones! ¿Es tal vez porque te sigo con más ligereza que estas hojas al viento, que las arrastra a la corriente del agua, de modo que es poco decir que caen, sino que son arrebatadas? Pues ¿qué otra cosa es que Licencio se meta a maestro de Agustín, y nada menos que en las cuestiones más entrañables de la filosofía?

—No te rebajes tanto—le repliqué—ni me encumbres a mí demasiado, porque en filosofía soy un niño aún, ni me preocupo, al dirigir mis preguntas, por medio de quién me responde Aquel a quien presento todos los días mis lamentos, de quien te auguro que serás un vate algún día; y ese *algún día* tal vez no se halle lejano. Otros también, separados de esta clase de estudios, pueden enseñarnos algo cuando se asocian a los que discuten con el sistema de hábiles preguntas. Y ese algo vale lo suyo. ¿No ves cómo las mismas hojas—para usar tu símil—, arrastradas por el

—Noli obsecro—inquit ille—interrogationibus eius haec reddere. Innumerabilia sunt enim quae proferri possunt, ex quibus nulla est hominibus utilitas, aut certe ita latet vel imbecilla est, ut ab hominibus, praesertim nobis, erui defendive non possit. Ipse potius nos doceat, quomodo aliquid fiat quod non causa praecesserit.

—Post—inquam—ista videbimus. Non enim iam me necesse est esse doctorem, cum tu qui iam tantae rei te certum esse professus es, adhuc me nihil docueris nimium discere cupientem et propter hoc solum dies noctesque vigilantem.

13. —Quo me mittis?—inquit—. An quia levius te sequor quam ista folia ventos, quibus in profluentem aquam iaciuntur, ut eis cadere parum sit nisi etiam trahantur? Nam quid aliud erit cum Licentius et Augustinum et ea quae sunt in media philosophia docet?

—Noli obsecro—inquam—aut te tantum abiicere aut me extollere. Nam et ego in philosophia puer sum et non nimis curo, cum interrogo, per quem mihi ille respondeat, qui me quotidie querulum accipit: cuius te quidem credo quandoque vatem futurum; neque hoc *quandoque* forsitan longum est. Sed tamen alii quoque multum sepositi ab huiusmodi studiis docere aliquid possunt, cum disserentium societati quasi vinculis interrogationum coarctantur. Idem autem aliquid non est nihil. An non vides (tuo enim simili utar libentius) illa ipsa folia quae feruntur ventis,

viento y flotando sobre la corriente, pueden ofrecer su resistencia al curso del agua que se precipita, avisando a los hombres acerca del orden de la Naturaleza, si damos por válida tu tesis?

14. Licencio, saltando de gozo en su lecho, exclamó:

—¿Quién negará, ¡oh Dios grande!, que todo lo administras con orden? ¡Cómo se relacionan entre sí en el universo todas las cosas y con qué ordenada sucesión van dirigidas a sus desenlaces! ¡Cuántos y cuán varios acontecimientos no han ocurrido para que nosotros entabláramos esta discusión! ¡Cuántas cosas se hacen para que te hallemos a ti! ¿De dónde sino del mismo orden universal mana y brota esto mismo, es decir, que nosotros estuviésemos despiertos y tú atento al sonido del agua e indagando la causa de un fenómeno tan ordinario, sin atinar en ella? Intervino también un ratoncito para que yo saliera a la escena. Finalmente, tu mismo discurso, tal vez sin intención tuya—nadie es dueño de que alguna idea le venga a la mente—, no sé cómo me revolotea en el magín, inspirándome la respuesta que debo dar. Pues yo te pregunto: si la disputa que tenemos aquí la escribes, como te has propuesto, y se divulga algún tanto, llegando a la fama de los hombres, ¿no les parecerá una cosa tan grave, digna de la respuesta de algún gran adivino o caldeo, que, preguntado sobre ella, hubiese respondido antes de verificarse? Y si hubiera respondido, se hubiera considerado una cosa tan divina; tan digna de celebrarse con aplauso universal, que nadie se atrevería a preguntar por qué cayó una hoja de árbol o un ratón inquieto fue molesto para un hombre que descansaba en su lecho. Pues ¿acaso estas predicciones de lo futuro las

quae undis innatant, resistere aliquantum praecipitanti se flumini et de rerum ordine homines commonere, si tamen hoc quod abs te defenditur verum est?

14. *Hic ille lecto etiam exsiliens prae laetitia:*

—Quis neget, Deus magne—inquit—, te cuncta ordine administrare? Quam se omnia tenent! quam ratis successionibus in nodos suos urgentur! quanta et quam multa facta sunt ut haec loqueremur! quanta fiunt ut te inveniamus! Unde enim hoc ipsum, nisi ex rerum ordine manat et ducitur, quod evigilavimus, quod illum sonum advertisti, quod quaesisti tecum causam, quod tu causam tantillae rei non invenisti? Sorex etiam prodit, ut ego vigilans prodar. Postremo tuus etiam ipse sermo, te fortasse id non agente (non enim cuiquam in potestate est quid veniat in mentem), sic nescio quomodo circumagitur ut me ipse doceat quid tibi debeam respondere.

Namque, oro te, si haec quae a nobis dicta sunt, litteris, ut instituisti, mandata pervagentur paulo latius ad hominum famam, nonne ita res magna videbitur ut de illa consultus aliquis vates magnus aut Chaldaeus respondere debuerit, multo antequam evenit? Quod si respondisset, ita divinus diceretur, ita efferretur laudibus omnium, ut tamen ex eo nemo quaerere auderet cur folium ab arbore ciciderit aut utrum mus

hizo alguno de ellos por cuenta propia o fue requerido por el consultor a decirlas? Y si adivinare que ha de publicarse un libro de importancia y viese que era necesario aquel hecho, pues de otro modo no podría adivinarlo, luego tanto la caída de las hojas en el campo como todo lo que hace en casa ese animalito, todo se hallaría enlazado con el orden, lo mismo que este escrito. Porque con estas palabras estamos haciendo unos razonamientos que, de no haber precedido aquellos hechos tan insignificantes, no nos hubieran ocurrido ni se hubieran expuesto ni tomado en cuenta para legarlos a la posteridad. Así que nadie me pregunte ya por qué suceden cada una de estas cosas. Baste con saber que nada se engendra, nada se hace sin una causa suficiente, que la produce y lleva a su término [a].

CAPÍTULO VI

EL ORDEN LO COMPRENDE TODO

15. —Por lo que has dicho se ve—le dije yo—que no ha llegado a tu noticia de adolescente lo mucho que se ha escrito contra la adivinación por graves autores. Pero responde ahora, no si se verifica algo sin razón suficiente, porque a esto veo que no quieres responder, sino si este orden cuya defensa has tomado te parece bueno o malo.

Y él respondió a sovoz:

—No me has propuesto la cuestión de modo que pueda res-

oberrans iacenti homini molestus fuerit? Numquidnam enim talia futura quisquam illorum aut per se dixit aliquando, aut a consultore coactus est dicere? Atqui, si futurum quemdam librum non ignobilem diceret et id necessario eventurum videret (non enim posset aliter divinare) profecto quidquid volitatio foliorum in agro, quidquid vilissima bestiola in domo facit, tam sunt in rerum ordine necessaria quam illae litterae. His enim verbis fiunt, quae sine illis praecedentibus vilissimis rebus nec in mentem venire possent, nec ore procedere posterisque mandari. Quare iam, rogo, nemo ex me quaerat cur quidque fiat. Satis est nihil fieri, nihil gigni quod non aliqua causa genuerit ac moverit.

CAPUT VI

ORDO OMNIA COMPLECTITUR

15. —Hic apparet te—inquam—nescire, adolescens, quam multa et a qualibus viris contra divinationem dicta sint. Sed responde nunc, non utrum fiat aliquid sine causa (nam id iam video te nolle respondere) sed ordo iste susceptus tuus bonumne quidquam an malum tibi esse videatur.

Et ille submurmurans:

—Non—inquit—sic rogasti, ut unum e duobus queam respondere.

a Véase la nota 6: *La adivinación entre los antiguos.*

ponder una de las dos cosas. Porque veo aquí un término medio. El orden no me parece a mí ni bien ni mal.

—¿Qué piensas—le insté yo—que a lo menos sea contrario al orden?

—Nada—dijo él—. ¿Cómo puede tener contrario lo que todo lo ocupa, lo que reina por doquier? Pues lo que es contrario al orden debe hallarse fuera del orden. Y nada veo puesto fuera del orden, ni se puede pensar que hay nada contrario a él.

—Luego ¿no es contrario al orden el error?—le preguntó Trigecio.

—De ningún modo—replicó—. Pues nadie veo que yerre sin causa. Y la serie de las causas pertenece al orden. Y el error no sólo tiene causas que lo producen, sino efectos que le siguen. Por consecuencia, no puede ser contrario al orden lo que no está fuera de él.

16. Cuando calló Trigecio, yo no cabía de gozo dentro de mí viendo cómo aquel adolescente, hijo de un carísimo amigo mío, se hacía mío por espiritual filiación; y no sólo esto, sino que crecía y se engrandecía con su amistad para conmigo; y habiendo desconfiado de su aplicación aun para llegar a ser una medianía en las letras, lo veía ahora, despreciando todo su caudal, lanzarse con todo su ímpetu al corazón mismo de la filosofía.

Cuando en silencio me maravillaba de esto, ardiendo en deseos de felicitarle, él, como arrebatado de alguna idea, exclamó:

—¡Oh, si yo pudiera decir lo que quiero! ¿Dónde, dónde estáis, palabras? Venid en mi ayuda. Los bienes y los males están dentro del orden. Creed si queréis, porque yo no sé explicarlo.

Video hic enim quamdam medietatem. Nam ordo mihi nec bonum nec malum videtur.

—Quid saltem censes—inquam—ordini esse contrarium?

—Nihil—ait ille—. Nam quomodo esse contrarium quidquam potest ei rei quae totum occupavit, totum obtinuit? Quod enim erit ordini contrarium, necesse erit esse praeter ordinem. Nihil autem esse praeter ordinem video. Nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium.

—Ergone—ait Trygetius—contrarius ordini error non est?

—Nullo modo—inquit—. Nam neminem video errare sine causa. Causarum autem series ordine includitur. Et error ipse non solum gignitur causa, sed etiam gignit aliquid cuius causa sit. Quamobrem quo extra ordinem non est, eo non potest ordini esse contrarius.

16. Et cum tacuisset Trygetius egoque meipsum non caperem gaudio, quod videbam adolescentem charissimi amici filium etiam meum fieri, nec solum, verum in amicum quoque iam mihi surgere atque grandescere, et cuius studium vel in mediocres litteras desperaveram, quasi respecta possessione sua toto impetu in mediam venire philosophiam.

Quod dum tacitus miror et exaestuo in gratulationem, subito ille quasi mente quadam correptus exclamat:

—O si possem dicere quod volo! Rogo, ubi, ubi estis, verba succurrite. Et bona et mala in ordine sunt. Credite, si vultis, nam quomodo id explicem nescio.

CAPÍTULO VII

DIOS NO AMA EL MAL, AUNQUE PERTENECE AL ORDEN

17. Yo, lleno de asombro, callaba. Trigecio, cuando, pasada la embriaguez de su arrebato, lo vio más afable y accesible, le instó:

—Me parece un absurdo y contrario a la verdad lo que dices, Licencio; ten un poco de paciencia para aguantarme y no me interrumpas con tus voces.

—Di lo que te plazca—respondió él—; no me arrebatarás lo que vislumbro y casi está a mis manos.

—Ojalá—le dijo el otro—no te desvíes del orden que defiendes ni te hagas reo de incuria a Dios, para suavizar mi expresión. Porque ¿hay cosa más impía que decir que hasta los males están dentro del orden? Pues Dios ama, ciertamente, el orden.

—Lo ama, sin duda—replicó Licencio—; de El procede y con El se halla. Y si algo puede decirse de tema tan elevado con más decoro, piénsalo tú, porque yo no soy apto para declarar estas cosas ahora.

—¿Qué voy a pensar yo?—le preguntó Trigecio—. Tomo tus palabras como suenan, y me basta con lo que entiendo. Porque ciertamente has dicho que los males están dentro del orden y que este orden proviene del sumo Dios y lo ama. De donde se sigue que de El proceden los males y los quiere.

CAPUT VII

DEUS NON DILIGIT MALA LICET AD ORDINEM PERTINEANT

17. Ego mirabar et tacebam. Trygetius autem ubi vidit hominem paululum quasi digesta ebrietate affabilem factum redditumque colloquio:

—Absurdum—inquit—mihi videtur, Licenti, et plane alienum a veritate quod dicis; sed quaeso patiare me paululum, nec perturbes clamitando.

—Dic quod vis—ait ille—; non enim metuo ne me auferas ab eo quod video ac pene teneo.

—Utinam—inquit—ab eo quem defendis ordine devius non sis, non tanta in Deum feraris (ut mitius loquar) incuria. Quid enim potuit dici magis impium, quam etiam mala ordine contineri? Certe enim Deus amat ordinem.

—Vere amat—ait ille—; ab ipso manat et cum ipso est. Et si quid potest de re tantum alta convenientius dici, cogita, quaeso, ipse tecum. Nec enim sum idoneus qui te ista nunc doceam.

—Quid cogitem?—inquit Trygetius—. Accipio prorsus quod dicis satisque mihi est in eo quod intelligo. Certe enim et mala dixisti ordine contineri et ipsum ordinem manare a summo Deo atque ab eo diligi. Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo et mala Deus diligat.

18. En esta conclusión temí a Licencio. Pero él, lamentándose de la dificultad de las palabras, sin buscar una respuesta adecuada, sino más bien embarazado por la forma de la contestación, dijo:

—No quiere Dios los males, porque no pertenece al orden que Dios los ame. Por eso ama mucho el orden, porque El no ama los males, los cuales, ¿cómo no han de estar dentro del orden cuando Dios no los quiere? Mira que esto mismo pertenece al orden del mal, el que no sea amado de Dios. ¿Te parece poco orden que Dios ame los bienes y no ame los males? Así, pues, ni los males están fuera del orden, porque Dios no los quiere, y ama, en cambio, el orden. El quiere amar los bienes y aborrecer los males, lo cual es un orden acabado y de una divina disposición. Orden y disposición que conservan por medio de distintos elementos la concordia de todas las cosas, haciendo que los mismos males sean en cierto modo necesarios. De este modo, como con ciertas antítesis, por la combinación de cosas contrarias, que en la oratoria agradan tanto, se produce la hermosura universal del mundo.

19. Hubo una breve pausa de silencio; pero, irguiéndose de improviso por la parte en que tenía su lecho Trigecio, le instaba:

—Dime, te ruego, si Dios es justo.

Callaba el otro, porque, según después confesó, admiraba y temía otro discurso repentino e inflamado de nueva inspiración de su condiscípulo y amigo. Viéndole callado, Licencio prosiguió:

—Porque si me respondes que Dios no es justo, tú verás lo que haces, pues no ha mucho me censurabas de impiedad. Y si,

18. In qua conclusione timui Licentio. At ille ingemiscens difficultate verborum nec omnino quaerens quid responderet, sed quemadmodum quod respondendum erat promeret:

—Non diligit Deus mala—inquit—; nec ob aliud, nisi quia ordinis non est ut Deus mala diligat. Et ordinem ideo multum diligit, quia per eum non diligit mala. At vero ipsa mala qui possunt non esse in ordine, cum Deus illa non diligat? Nam iste ipse est malorum ordo ut non diligantur a Deo. An parvus rerum ordo tibi videtur, ut et bona Deus diligat et non diligat mala? Ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit Deus, et ipsum tamen ordinem diligit: hoc ipsum enim diligit diligere bona, et non diligere mala, quod est magni ordinis, et divinae dispositionis. Qui ordo atque dispositio quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodammodo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, id est ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur.

19. Post hoc intersiluit modice. Et repente sese erigens qua Trygetius lectum habebat:

—Nam quaero ex te, quaeso—inquit—, iustusne sit Deus?

Tacebat ille, nimis, ut postea retulit, admirans et horrens, subito condiscipuli et familiaris sui afflatum nova inspiratione sermonem. Quo tacente, ille ita secutus est:

Si enim Deum iustum non esse responderis, tu videris quid agas, qui me dudum impietatis arguebas. Si autem, ut nobis traditur, nosque ipsius

conforme a la doctrina que recibimos y nos lo persuade el sentimiento de la necesidad del orden, Dios es justo, sin duda lo es, porque da a cada cual lo suyo. ¿Y qué distribución cabe donde no hay distinción? ¿Y qué distinción, si todo es bueno? ¿Y qué puede haber fuera del orden, si la justicia de Dios trata de buenos y malos según su merecido? Mas todos afirmamos que Dios es justo. Luego todo se halla encerrado dentro del orden.

Terminado este discurso saltó del lecho, y con la voz más suave, porque nadie le respondía, me dijo a mí:

—¿Nada me dices tampoco tú, que has provocado esta discusión?

Yo le respondí:

20. —¡Ea! Veo que un nuevo entusiasmo se enseñorea de ti ahora. Pero mi parecer lo expondré durante el día, que ya parece se avecina, a no ser que sea de la luna el fulgor de la ventana. Al mismo tiempo hay que esforzarse, Licencio, para que el olvido no arrebate cosas tan bellas como las que has dicho. Nuestra ocupación literaria exige que se guarde memoria de todo. Te diré atentamente lo que pienso, disputando contra ti según mis fuerzas, pues mi mayor triunfo será el ser vencido por ti. Pero si acaso tu debilidad, insuficientemente robustecida todavía con la erudición de las artes para sostener la causa de tan gran Dios, cediere a la astucia y agudo razonamiento en favor de los errores humanos, cuya defensa tomaré a mi cargo, eso mismo te enseñará la falta que tienes de nuevas fuerzas para subir hasta El con más

ordinis necessitate sentimus, iustus est Deus, sua cuique distribuendo utique iustus est. Quae autem distributio dici potest, ubi distinctio nulla est? Aut quae distinctio, si bona sunt omnia? Quidve praeter ordinem reperiri potest, si Dei iustitia bonorum malorumque meritis sua cuique redduntur? Iustum autem Deum omnes fatemur. Totum igitur ordine includitur.

Quibus dictis resilit e strato, et iam lenior voce, cum ei verbum nemo faceret:

—Nihilne mihi—inquit—vel tu qui compulisti ad ista, respondes?

Cui ego:

20. —Nova nunc religio isthaec in te incessit cedo[4]—inquam—. Sed quod videbitur, per diem respondebo, qui mihi iam videtur redire, nisi lunae est ille qui fenestris fulgor inducitur. Simul et agendum est ne tanta bona tua, Licenti, absorbeat oblivio. Quando enim nostrae litterae non sibi haec mandari flagitent? Dicam plane tibi quod sentio, disputabo adversum te quantum possum; non enim mihi, si me viceris, maior triumphus dari potest. Si autem vel calliditati vel acuto cuidam errori hominum, quorum partes suscipere tentabo, cesserit imbecillitas tua, quae minus pasta eruditione disciplinarum tantum Deum fortasse sustinere non poterit, res te ipsa commonebit quantae tibi vires, ut in

[4] TERENTIUS, *In Andria*, act.4 scen.3,730.

firmeza. Además quiero que esta discusión salga un poco limada, pues ha de llegar a muy delicados oídos. Porque nuestro amigo Cenobio frecuentemente me consultó muchas cosas acerca del orden del mundo en ocasión en que yo no le podía satisfacer a tan elevadas cuestiones ora por la dificultad de las preguntas, ora por la premura del tiempo. Y andaba tan impaciente por mis demoras, que, para obligarme a responderle más copiosa y diligentemente, me instó a ello con versos, y bien elaborados por cierto, para que tú le ames más. Tú no podías leerlos entonces, porque vivías alejadísimo de estas aficiones, y tampoco es posible hacerlo ahora, porque su partida fue tan repentina y agitada que huyó de nuestra mente el recuerdo de estas cosas, pues él había pensado en dejarme su poema para que le respondiese. Tengo, en fin, otras muchas razones para dirigirle este mi escrito. La primera es porque se lo debo; la segunda, porque conviene agradecer su benevolencia para con nosotros, dándole cuenta de la vida que llevamos; finalmente, nadie le supera en el gozo de la esperanza que tiene puesta en ti. Estando con nosotros, por la amistad con tu padre o más bien con todos nosotros, se interesaba muchísimo por que el vivo centelleo de tu ingenio, que observaba atentamente, se atizase con mi cuidado y no se malograse por tu incuria. Y al saber ahora tu afición a la poesía se complacerá tanto, que me figuro verlo saltando de alborozo.

eum firmior redeas, parandae sint: simul quia et istam disputationem nostram elimatius volo provenire; non enim eam grossis auribus debeo. Nam Zenobius noster multa mecum saepe de rerum ordine contulit, cui alta percontanti nunquam satisfacere potui, seu propter obscuritatem rerum, seu propter temporum angustias. Crebrarum autem ille procrastinationum usque adeo impatiens fuit, ut me, quo diligentius et copiosius respondere cogerer, etiam carmine provocaret, et bono carmine, unde illum magis ames. Sed neque tunc tibi legi potuit ab istarum rerum studio remotissimo neque nunc potest. Nam profectio eius tam repentina et perturbata fuit tumultu illo, ut nihil istorum venire nobis in mentem potuerit; nam id relinquere mihi responsuro statuerat et multa concurrunt cur ei sermo iste mittatur. Primum est, quia debetur; deinde, quia cuiusmodi nunc vitam ducamus, etiam sic indicari eius in nos benevolentiae decet; postremo, quod in gaudio de spe tua nemini cedit. Nam et cum praesens esset, pro familiaritate patris tui vel potius omnium nostrum, multum sollicitus erat ne ingenii tui quaedam scintillae, quas diligenter animadvertebat, non tam conflarentur cura mea quam tua exstinguerentur incuria. Et cum te poeticae quoque studiosum esse cognoverit, sic gratulabitur, ut eum mihi gestientem videre iam videar.

CAPÍTULO VIII

Licencio, enamorado de la filosofía.—Reprensión de Santa Mónica.—Utilidad de las artes liberales

21. —Nada más grato será para mí—respondió—; pero sea por la inconstancia y veleidad moceril, sea por alguna disposición y orden divino, os lo confieso, me he vuelto repentinamente flojo para el cultivo del metro poético, porque siento arder dentro de mí una luz muy diferente, muy superior. Más bella es la filosofía que Tisbe y Píramo, más que Venus y Cupido y los demás amores.

Y suspirando daba gracias a Cristo. Yo oía todo aquello con gozo, ¿por qué no decirlo? ¿O qué no diré? Tómelo cada cual como le plazca; a mí sólo me inquieta el haber sentido un gozo tal vez inmoderado.

22. Mientras tanto, pasado algún tiempo, amaneció; se levantaron ellos, y yo, llorando, elevé muchas plegarias a Dios; y he aquí que oigo a Licencio, muy parlero y festivo, canturrear el verso del salmo: *Oh Dios todopoderoso; conviértenos, muéstranos tu rostro y seremos salvos.* Lo mismo había hecho la noche anterior cuando, después de la cena, salió fuera para una necesidad natural, cantando en voz más alta, cosa que no agradó a nuestra madre, porque tales lugares no eran para repetir tales cánticos. Alegaba que aquella tonadilla la había aprendido poco ha y le gustaba como una melodía nueva. Lo reprendió la santa mujer,

CAPUT VIII

Licentius Philosophiae amore succensus. — A Monnica reprehenditur. — Liberalium disciplinarum utilitas

21. —Nihil mihi quidem gratius facies—inquit—; sed sive mobilitatem meam et puerilem levitatem ridebitis, sive aliquo vere divino nutu et ordine fit in nobis, non vobis dubitem dicere: pigrior sum ad illa metra subito effectus; alia, longe alia nescio quid mihi nunc luce resplenduit. Pulchrior est philosophia, fateor, quam Thysbe, quam Pyramus, quam illa Venus et Cupido, talesque omnimodi amores.

Et cum suspirio gratias Christo agebat. Accepi ego haec, quid dicam, libenter; aut quid non dicam? Accipiat quisque ut volet, nihil curo, nisi quod forte immodice gaudebam.

22. Interea post paululum dies sese aperuit. Surrexerunt illi, et ego illacrymans multa oravi, cum audio Licentium succinentem illud propheticum laete atque garrule: *Deus virtutum, converte nos, et ostende faciem tuam, et salvi erimus* [5]. Quod pridie post coenam cum ad requisita naturae foras exisset, paulo clarius cecinit, quam ut mater nostra ferre posset, quod illo loco talia continuo repetita canerentur. Nihil enim aliud dicebat, quoniam ipsum cantilenae modum nuper hauserat et amabat, ut fit,

[5] Ps 79,8.

porque el lugar era impropio para tales expansiones. Y él le replicó chanceando:

—¡Pues qué!, si un enemigo me encerrase en aquel lugar, ¿no escucharía Dios mi voz?

23. Habiendo, pues, a la mañana vuelto solo, pues los dos habían salido por la misma causa, se acercó a mi lecho.

—Dime la verdad, y hágase de mí lo que quieras: ¿qué piensas tú de mi acción?

Y yo, tomándole la diestra al muchacho, le dije:

—Lo que de ti pienso ya lo sabes, crees y entiendes. Creo que no en vano cantaste tanto ayer para que el Dios todopoderoso se te manifieste a ti, que te has dirigido a El.

Y recordando él lo pasado con admiración, respondió:

—Gran cosa y verdad dices. Porque me hace fuerza el pensar que poco ha se me hacía tan duro el dejar las bagatelas poéticas, y ya me siento remiso y avergonzado de volver a ellas, pues me arrebatan totalmente cosas grandes y maravillosas. ¿No es esto convertirse a Dios? Alégrome también porque en vano se ha querido contagiarme con el escrúpulo supersticioso por haber cantado tales cosas en aquel lugar.

—Eso a mí no me desagrada—le dije—, y creo que pertenece a aquel orden, que vuelve a darnos motivo para decir algo sobre él. Pues veo una congruencia entre aquel canto y el lugar por el que se ofendió ella y la misma noche. Pues ¿qué oramos al pedir nuestra conversión a Dios y la vista de su rostro sino que nos

melos inusitatum. Obiurgavit eum religiosissima, ut scis, femina, ob hoc ipsum quod inconveniens locus cantico esset. Tunc ille dixerat, iocans:

—Quasi vero si quis hic me inimicus includeret, non erat Deus auditurus vocem meam?

23. Ergo mane cum regressus est solus (nam uterque ob eamdem causam processerat) accessit ad lectulum meum.

—Verum dic mihi—inquit—ita fiat nobis quod vis, quid me existimes.

Atque ego adolescentis dexteram apprehendens:

—Quid—inquam—existimem sentis, credis, intelligis. Neque enim arbitror te frustra heri tamdiu cecinisse ut virtutum Deus converso tibi se ostendat.

At ille cum admiratione recordatus:

—Magnum—inquit—dicis et verum. Non enim meipsum parum movet quod modo tam aegre avocabar a nugis illis carminis mei et iam redire ad eas piget et pudet, ita totus in quaedam magna et mira subvehor. Nonne hoc est vere in Deum converti? Simul et illud gaudeo, quod frustra mihi scrupulus superstitionis iniectus est quod tali loco talia cantitabam.

—Mihi—inquam—neque hoc displicet, et ad illum ordinem puto pertinere ut etiam hinc aliquid diceremus. Nam illi cantico et locum ipsum quo illa offensa est et noctem congruere video. A quibus enim rebus putas nos orare ut convertamur ad Deum eiusque faciem videa-

purifique de cierta impureza corporal y de las tinieblas de los errores? ¿Y qué es convertirse sino erguirse en espíritu de los vicios irrefrenados con la templanza y la virtud? Y la faz de Dios, ¿no es la Verdad, por la que suspiramos, purificándonos y adornándonos para ella, porque es nuestra amada?

—Mejor no se puede hablar—dijo él.

Y luego, como cuchicheando en mi oído, añadió:

—Mira cuántas cosas han ocurrido, haciéndome creer que algo se prepara para nosotros con un orden más favorable.

24. —Si amas el orden—le insistí—, hay que volver a la poesía, porque la erudición moderada y racional de las artes liberales nos hace más agiles y constantes, más limpios y bellos para el abrazo de la verdad, para apetecerla más ardientemente, para conseguirla con más ahínco, y unirse más dulcemente a la que se llama vida bienaventurada. La cual cuando se nombra, todos se yerguen, como mirando a las manos y esperando que se les dé lo que ansían tantos menesterosos e impedidos con diversas enfermedades. Pero cuando la sabiduría les impera que se pongan en las manos del médico, dejándose curar con paciencia, luego vuelven a sus andrajos y a su calorcillo se rascan gustosamente la sarna de sus perniciosos deleites antes que someterse a los algún tanto duros preceptos de la medicina, insoportables a su dolencia, para volver a la salud y a la luz de los fuertes. Y así, contentos con el nombre y sentimiento del Soberano Dios, como con un salario, viven miserables, pero viven. Mas aquel Esposo bonísimo y her-

mus, nisi a quodam coeno corporis atque sordibus et item a tenebris quibus nos error involvit? Aut quid est aliud converti, nisi ab immoderatione vitiorum, virtute ac temperantia in sese attolli? Quidve aliud est Dei facies, quam ipsa cui suspiramus et cui nos amatae mundos pulchrosque reddimus, veritas?

—Melius dici non potest—inquit exclamans.

Deinde suppressius quasi ad aurem:

—Vide, quaeso, quanta occurrerunt, ut credam erga nos aliquid iam prosperiore ordine fieri.

24. —Si ordinem—inquam—curas, redeundum tibi est ad illos versus. Nam eruditio disciplinarum liberalium, modesta sane atque succincta, et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae veritati, ut et ardentius appetant, et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius, quae vocatur, Licenti, beata vita. Qua nominata, omnes sese erigunt, et quasi attendunt in manus, utrum habeas quod dare possis egentibus variisque morbis impeditis. Quibus sapientia cum praecipere coeperit ut medicum perferant seque cum aliqua patientia curari sinant, in pannos suos recidunt. Quorum concalefactione tabificati, scabiem voluptatum aerumnosarum scalpunt libentius, quam ut monita medici paululum dura et morbis onerosa perpetiendo atque subeundo valetudini sanorum lucique reddantur. Itaque illo summi Dei nomine ac sensu tanquam stipe contenti vivunt miseri, vivunt tamen. Alios autem viros,

mosísimo busca a otros hombres, o por mejor decir, otras almas, que son dignas ya de su tálamo, aunque moren en el cuerpo, a las cuales no les basta vivir, sino quieren vivir dichosamente. Dedícate, pues, entre tanto, a las musas. Sin embargo, ¿sabes lo que te propongo para tu ejercicio?

—Mándame lo que te plazca—dijo.

—Cuando aquel Píramo y su amante se apuñalen, según has de cantar, sobre el cuerpo del moribundo, en el mismo dolor en que se encenderá tu poesía con acentos más emotivos, hallarás muy buena oportunidad. Detesta tan feas liviandades y su mortal incendio, origen de aquella tragedia; después, elévate para cantar el amor puro con que las almas, adornadas por las artes liberales y embellecidas por la virtud, se desposan con el entendimiento por la filosofía, y no sólo evitan la muerte, sino gozan de vida dichosísima.

Aquí Licencio estuvo un rato silencioso y vacilante, y después, cabeceando, se retiró.

25. Luego me levanté yo también, y elevando a Dios las acostumbradas preces, nos pusimos en camino hacia los baños. Pues por estar nublado el cielo, y no poder acomodarnos al aire libre, nos era cómodo y familiar aquel lugar para nuestras discusiones, cuando he aquí que a la misma puerta se nos ofrece el espectáculo de dos gallos empeñados en reñidísimo combate. Plúgonos ser espectadores. Pues ¿qué no desean o qué no observan los ojos de los amantes para captar todos los indicios de la hermosura de la razón, que gobierna a los seres racionales e irracionales, invitando

vel, ut verius loquamur, alias animas, dum hoc corpus agunt, iam thalamo suo dignas coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit, quibus non vivere, sed beate vivere satis sit. Vade ergo interim ad illas Musas. Verumtamen, scis quid te facere velim?

—Iube—ait—quod placet.

—Ubi se—inquam—Pyramus et illa eius supra seminecem, ut cantaturus es, interemerint, in dolore ipso, quo tuum carmen vehementius inflammari decet, habes commodissimam opportunitatem. Arripe illius foedae libidinis et incendiorum venenatorum exsecrationem, quibus miseranda illa contingunt, deinde totus attollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et virtute formosae copulantur intellectui per philosophiam et non solum mortem fugiunt, verum etiam vita beatissima perfruuntur.

Hinc ille tacitus ac diu consideratione nutans, motato capite abscessit.

25. Deinde ego quoque surrexi, redditisque Deo quotidianis votis, ire coeperamus in balneas: ille enim locus nobis, cum caelo tristi in agro esse minime poteramus, aptus ad disputandum et familiaris fuit, cum ecce ante fores advertimus gallos gallinaceos ineuntes pugnam nimis acrem. Libuit attendere. Quid enim non ambiunt, qua non peragrant oculi amantum, ne quid unde innuat pulchritudo rationis cuncta scientia et nescientia modificantis et gubernantis, quae inhiantes sibi sectatores suos

a sus seguidores y enamorados a buscarla por todas partes? ¿Y de dónde y por dónde no puede hacer sus señas? Y así era cosa de ver los gallos con las cabezas tiesas y las plumas erizadas, acometiéndose a fuertes picotazos y esquivando con arte los golpes ajenos; en aquellos movimientos de animales sin razón todo parecía armonioso, como concertado por una razón superior que todo lo rige. Finalmente, pondérese la ley del vencedor, con el soberbio canto, y aquel recoger todas las plumas, como redondeándose en ostentación de orgulloso dominio; y luego las señales del vencido: su cuello desplumado, su voz humilde y sus torpes movimientos, todo indica no sé qué conformidad y decoro con las leyes de la Naturaleza.

26. Y nos proponíamos muchas cuestiones: ¿Por qué hacen todos lo mismo? ¿Por qué siempre obran así para dominar las hembras, que les están sumisas? ¿Por qué el aspecto mismo de la lucha, además de llevarnos a esta alta investigación, nos producía el deleite de un espectáculo? ¿Qué hay en nosotros que nos impele a buscar en lo sensible cosas que caen fuera del ámbito de los sentidos? ¿Y qué tenemos que se detiene como preso con el halago de los mismos? Y nos decíamos a nosotros mismos: ¿Dónde no rigen las leyes y a los mejores no se debe el imperio? ¿Dónde falta una sombra de regularidad? ¿Dónde no se imita a la verdaderísima Hermosura? ¿Dónde no reina la medida? Al fin, advertidos por aquel mismo hecho para que nos moderásemos en la contemplación del espectáculo, seguimos adonde nos guiaba nuestro propósito. Y allí, tan pronto como se pudo, por ser tan recientes y notables estos episodios que difícilmente se podían borrar de la memoria de los tres estudiosos, con la debida diligen-

trahit quacumque atque ubicumque se quaeri iubet? Nam unde aut ubi non potest signum dare? Ut in eisdem ipsis gallis erat videre intenta proiectius capita, inflatas comas, vehementes ictus, cautissimas evitationes, et in omni motu animalium rationis expertium nihil non decorum, quippe alia ratione desuper omnia moderante, postremo legem ipsam victoris: superbum cantum et membra in unum quasi orbem collecta velut in fastum dominationis. Signum autem victi: elatas a cervice pennulas, et in voce atque motu deforme totum et eo ipso naturae legibus nescio quomodo concinnum et pulchrum.

26. Multa quaerebamus: cur sic omnes, cur propter dominationem in subiectas sibi feminas, cur deinde nos ipsa pugnae facies aliquantum et praeter altiorem istam considerationem duceret in voluptatem spectaculi: quid in nobis esset quod a sensibus remota multa quaereret: quid rursum quod ipsorum sensuum invitatione caperetur. Dicebamus nobis ipsis: Ubi non est lex? ubi non meliori debitum imperium? ubi non umbra constantiae? ubi non imitatio verissimae illius pulchritudinis? ubi non modus? Atque inde admoniti ut spectandi modus esset, perreximus quo propositum erat. Atque ibi, ut potuimus, sane diligenter (nam et recentes res erant, et quando poterant tam insignita trium studiosorum

cia ajustando todos los apuntes de nuestra conversación, formamos esta parte del libro. Y mirando por mi salud, nada hice más aquel día; sólo antes de la cena tenía costumbre de escuchar con ellos todos los días la lectura de medio volumen de Virgilio, y era nuestra ocupación considerar el admirable modo de ser de las cosas. El cual nadie deja de reconocerlo; pero el sentirlo, cuando se hace algo con empeño, es muy difícil y raro[a].

DISPUTA SEGUNDA

CAPÍTULO IX

El orden eleva a Dios

27. Al día siguiente, todos de buen humor, muy de mañana volvimos al mismo lugar y allí nos sentamos. Al ver la atención de ambos, les dije:

—Estáte aquí, Licencio, y tú, Trigecio, no te separes, porque vamos a discutir una cuestión muy grave; se trata del orden. ¿Y a qué hacer ahora, como era costumbre en la escuela, de cuya servidumbre con tanto gozo acabo de librarme, el panegírico del orden con un estilo copioso y elegante? Recibid, si os place, o más bien esforzaos por admitir el elogio más breve y verdadero

memoriam effugere?) omnia nostrae lucubrationis opuscula in hanc libelli partem contulimus nihilque a me aliud actum est illo die, ut valetudini parcerem, nisi quod ante coenam cum ipsis dimidium volumen Virgilii audire quotidie solitus eram, nihil nobis ubique aliud quam rerum modum considerantibus. Quem non probare nemo potest; sentire autem, cum quisque aliquid studiose agit, difficillimum atque rarissimum.

DISPUTATIO SECUNDA

CAPUT IX

Ordo dux ad Deum

27. Deinde postridie bene mane alacres ad solitum locum convenimus in eoque consedimus. Et ego attentis in me ambobus:

—Hic esto—inquam—, Licenti, quantum potes, et tu quidem, Trygeti; nec enim parva res agitur: de ordine quaerimus. Quid ego nunc quasi in schola illa, unde me quoquo modo evasisse gaudeo, constitutus copiose atque ornate vobis ordinem laudem? Accipite, si vultis, imo facite ut velitis, quo neque quidquam de huius laude brevius neque ut

[a] Véanse las notas 7 y 8: *El don de lágrimas. El sentimiento de la naturaleza en San Agustín.*

que se puede hacer de él, a mi parecer. El orden es el que, guardándolo, nos lleva a Dios; y si no lo guardamos en la vida, no lograremos elevarnos hasta El. Mas yo presumo y espero que nosotros llegaremos, según la estimación que de vosotros tengo. Debemos, pues, tratar y resolver con suma diligencia esta cuestión.

Yo quisiera ver aquí presentes a los otros que también acostumbran participar en estas conversaciones.

Quisiera que, a ser posible, no sólo éstos, sino todos vuestros familiares, cuyo ingenio admiro siempre, estuviesen aquí conmigo y atentos como vosotros; o a lo menos, que no faltase nuestro gran Cenobio, al cual, cuando andaba enfrascado en estas cuestiones, por falta de ocio nunca pude responderle satisfactoriamente. Pero como no es posible su presencia, ellos leerán nuestro escrito, pues nos hemos propuesto no perder palabra y las cosas mismas, tan fáciles para resbalarse de la memoria, sujetarlas por medio del escrito. Así lo exigía tal vez el mismo orden, que dispuso su ausencia. Vosotros, ciertamente, venís con un ánimo más levantado, dispuestos a soportar solos el peso de esta discusión sobre tema tan importante; y cuando leyeren nuestro escrito aquellos a quienes nos hallamos unidos por nuestra amistad, si alguna objeción nos viene de su parte, a esta disertación se irán enlazando otras, y con la serie de los discursos insertados se formará un cuerpo de doctrina. Pero ahora, según la promesa hecha y la índole de este trabajo, llevaré la contra a Licencio, quien cumplirá su cometido si protege su tesis con sólida y firme muralla.

mihi videtur verius dici potest. Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum: et quem nisi tenueritis in vita, non perveniemus ad Deum. Perventuros autem iam, nisi me animus de vobis fallit, praesumimus et speramus. Diligentissime igitur inter nos ista quaestio versari debet atque dissolvi.

Vellem adessent caeteri qui nobiscum his negotiis solent interesse. Vellem, si fieri posset, non istos tantum, sed omnes saltem familiares nostros, quorum semper admiror ingenium, nunc mecum habere quam vos estis intentos; aut certe ipsum tantum Zenobium, quem de hac re tanta molientem numquam pro eius magnitudine otiosus accepi. Sed quia id non evenit, legent litteras nostras, quoniam instituimus iam de istis rebus verba non perdere resque ipsas a memoria fugaces, scriptorum quasi vinculo quo reducantur innectere. Et sic fortasse ordo ipse poscebat, qui eorum procuravit absentiam. Nam et vos profecto in rem tantam, quia solis perferenda imponitur nobis, erectiore animo insurgitis et cum illi legerint qui nobis maxima cura sunt, si quid eos moverit ad contradicendum, alias nobis disputationes disputatio ista procreabit seque ipsa successio sermonum in ordinem inseret disciplinae. Sed nunc, ut promiseram, Licentio, quantum res patitur, adversabor, qui totam causam iam pene confecit, si possit eam defensionis muro stabiliter firmeque vallare.

CAPÍTULO X

Qué es el orden.—Cómo se han de refrenar los movimientos de la emulación y vanagloria en los jóvenes que se consagran a las letras

28. Cuando por el silencio, la cara, los ojos, la quietud que guardaban, noté que todos estaban interesados por la grandeza del argumento y ansiaban escucharme, dije:

—Vamos, pues, Licencio; recoge en ti todas las fuerzas que puedas, afina la agudeza de tu ingenio y danos una definición con todos los elementos del orden.

Entonces él, al verse obligado a dar una definición, retrocedió como si le hubieran echado una rociada de agua fría, y mirándome turbado y sonriente con la misma trepidación, me dijo:

—Pero ¿qué es esto? ¿Por quién me has tomado? Yo no sé de qué espíritu extraño me consideras inspirado.

Animándose después a sí mismo, añadió:

—¿O tal vez hay algo en mí?

Calló un rato para reconcentrarse y definir el orden, e irguiéndose dijo:

—El orden es por el que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido.

29. —Y el mismo Dios—le dije yo—, ¿no te parece que es movido por el orden?

CAPUT X

Ordo quid. — Ut coercendi aemulationis et inanis iactantiae motus in adolescentibus, qui dant operam litteris

28. Hic ubi eos, silentio, vultu, oculis, suspensione atque immobilitate membrorum et rei magnitudine satis commotos et audiendi desiderio inflammatos esse conspexi:

—Ergo—inquam—, Licenti, si tibi videtur, collige in te quidquid virium potes, elima quidquid habes acuminis et ordo iste quid sit definitione complectere.

Tum ille ubi se ad definiendum cogi audivit, quasi aqua frigida aspersus exhorruit et turbatiore vultu me intuens atque, ut fit, ipsa trepidatione subridens:

—Quid hoc est rei? quid quasi tibi videor?—inquit—an vere nescio quo adventitio spiritu me credis inflatum?

Statimque sese animans:

—Aut fortasse—ait—aliquid mecum est.

Paululumque siluit, ut in definitionem quidquid illi de ordine notionis erat, conduceretur. Deinde erectior:

—Ordo est—inquit—per quem aguntur omnia quae Deus constituit.

29. —Quid ipse Deus—inquam—non tibi videtur agi ordine?

—Ciertamente me parece—respondió.

—¿Conque Dios también está sometido al orden?—le preguntó Trigecio.

—¿Pues qué?—le replicó Licencio—. ¿Niegas que sea Dios Cristo, el cual vino a nosotros según el orden y El mismo se dice enviado por el Padre? Si a Cristo envió Dios a la tierra según un plan de orden y Dios es Cristo, no sólo obra todas las cosas, sino que El mismo se halla sometido a cierto orden.

Aquí Trigecio respondió titubeando:

—No sé cómo entender lo que dices. Pues cuando nombramos a Dios no es Cristo el que nos viene a la mente, sino el Padre. Pensamos en Aquél cuando se nombra al Hijo.

—¡Aguda distinción la tuya!—le arguyó Licencio—. Habrá que negar entonces que sea Dios el Hijo de Dios.

Aquí el contendiente, no obstante que le pareció peligrosa la respuesta, se aventuró a decir:

—Cristo, sin duda, es Dios; pero propiamente al Padre damos este nombre.

Le atajé yo:

—No sigas por ese camino, porque el Hijo de Dios se llama propiamente Dios.

Y él, movido por sentimiento religioso, no quería que constasen aquellas palabras; pero Licencio urgía, a estilo de muchacho, o más bien de todos los hombres, ¡oh desgracia!, a que se escribieran, como si se tratase de una rivalidad de vanagloria.

—Prorsus—inquit—videtur.

—Ergo agitur Deus—ait Trygetius.

Et ille:

—Quid enim—inquit—, Christum Deum negas, qui et ordine ad nos venit, et a Patre Deo missum esse se dicit? Si igitur Deus Christum ordine ad nos misit et Deum Christum esse non negamus, non solum agit omnia, sed agitur ordine etiam Deus.

Hic Trygetius addubitans:

—Nescio—inquit—quomodo istuc accipiam. Deum enim quando nominamus, non quasi mentibus ipse Christus occurrit, sed Pater. Ille autem tunc occurrit, quando Dei Filium nominamus.

Bellam rem facis—inquit Licentius—. Negabimus ergo Dei Filium Deum esse?

Hic ille, cum ei respondere periculosum videretur, tamen se coegit atque ait:

—Et hic quidem Deus est, sed tamen proprie Patrem Deum dicimus.

Cui ego:

—Cohibe te potius—inquam—; non enim Filius improprie Deus dicitur.

At ille religione commotus, cum etiam verba sua scripta esse nollet, urgebat Licentius ut manerent, puerorum scilicet more vel potius hominum, proh nefas! pene omnium, quasi vero gloriandi causa inter nos

Y reprendiéndole yo con graves palabras por aquel movimiento de su ánimo, quedó corrido, motivando el regocijo y la risa de Trigecio. Encarándome con ambos, les reprendí:

—Pero ¿es éste vuestro espíritu? ¡No sabéis cuán pesada carga de vicios nos oprime y qué tenebrosa ignorancia nos envuelve! ¿Dónde está aquella vuestra atención y ánimo levantado a Dios y a la verdad, de que poco ha me gloriaba yo ingenuamente? ¡Oh si vierais, aun con unos ojos tan turbios como los míos, en cuántos peligros yacemos y de qué demente enfermedad es indicio vuestra risa! ¡Oh si supierais, cuán pronto, cuán luego la trocaríais en llanto! ¡Desdichados! ¡No sabéis dónde estamos! Es un hecho común que todos los necios e ignorantes están sumidos en la miseria: mas no a todos los que así se ven, alarga de un mismo y único modo la sabiduría su mano. Y creedme: unos son llamados a lo alto, otros quedan en lo profundo. No queráis, os pido, doblar mis miserias. Bastante tengo con mis heridas, cuya curación imploro a Dios con llanto casi cotidiano, si bien estoy persuadido de que no me conviene sanar tan pronto como deseo. Si algún cariño me tenéis, si algún miramiento de amistad; si comprendéis cuánto os amo, cuánto estimo y el cuidado que me da vuestra formación moral; si soy digno de alguna correspondencia de parte vuestra; si, en fin, como Dios es testigo, no miento al desear para vosotros lo que para mí, hacedme este favor. Y si me llamáis de buen grado maestro, pagadme con esta moneda; sed buenos.

illud ageretur. Cuius motum animi cum obiurgarem gravioribus verbis, erubuit: qua eius perturbatione animadverti ridentem laetantemque Trygetium. Et ambobus:

—Itane agitis?—inquam—. Nonne vos movet quibus vitiorum molibus atque imperitiae tenebris premamur et cooperiamur? Haeccine est illa paulo ante vestra, de qua ineptus laetabar, attentio et in Deum veritatemque surrectio? O si videretis, vel tam lippientibus oculis quam ego, in quibus periculis iaceamus, cuius morbi dementiam risus iste indicet! O si videretis! quam cito, quam statim quantoque productius eum verteretis in fletus. Miseri, nescitis ubi sumus? Demersos quidem esse animos omnium stultorum indoctorumque commune est, sed non uno atque eodem modo demersis opem sapientia et manum porrigit. Alii sunt, credite, alii sunt qui sursum vocantur, alii qui in profunda laxantur. Nolite, obsecro vos, geminare mihi miserias. Satis mihi sint vulnera mea, quae ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans, indigniorem tamen esse me qui tam cito saner quam volo saepe memetipse convinco. Nolite, obsecro, si quid mihi amoris, si quid necessitudinis debetis, si intelligitis quantum vos diligam, quanti faciam, quantum me cura exagitet morum vestrorum, si dignus sum quem non negligatis, si denique, Deo teste, non mentior, nihil me plus mihi optare quam vobis, rependite mihi beneficium, et si me magistrum libenter vocatis, reddite mihi mercedem: boni estote.

30. Las lágrimas me impidieron continuar la reprensión. A Licencio le molestaba muchísimo que se escribiese todo aquello.

—¿Pues qué hemos hecho?—me dijo él.

—¿Y todavía no reconoces tu pecado? ¿No sabes lo mucho que me disgustaba en la escuela que a los jóvenes se provocase a la emulación, no mirando la utilidad y excelencia de las artes, sino el amor a una vanísima gloria, hasta el punto de que no se ruborizan de recitar discursos ajenos y recibir aplausos, ¡qué vergüenza!, de los mismos cuya composición recitan? Vosotros, si bien no incurrís en semejante fragilidad, no obstante os empeñáis en traer aquí e infestar la filosofía y el nuevo género de vida que gozosamente he emprendido con aquella mortífera jactancia de la vanagloria, la última, pero la más funesta de las pestes; y tal vez porque os quiero apartar de esa morbosa vanidad, os haréis más pigres para el estudio de la doctrina, y repelidos por el deseo ardiente de la fama, que se lleva el viento, os volveréis carámbanos de torpor y desidia. Desdichado de mí si aún tengo que lidiar con tales enemigos, en quienes no es posible expulsar a unos vicios sino con la alianza de otros.

—Ya verás cómo en adelante somos más correctos—dijo Licencio—. Ahora te pedimos por todo lo que más amas que nos perdones y mandes borrar lo escrito; aun mirando por la economía de las tabletas, porque ya no tenemos más. Y no se ha hecho copia en el libro de lo mucho que hemos disertado entre nosotros.

30. Hic ubi, ne plura dicerem, lacrymae mihi modum imposuerunt, Licentius molestissime ferens quod omnia scribebantur:

Quid enim—ait—fecimus, oro te?

—Adhuc—inquam—nec fateris saltem peccatum tuum? Tu nescis in illa schola graviter me stomachari solitum, quod usque adeo pueri non utilitate atque decore disciplinarum, sed inanissimae laudis amore ducerentur, ut quosdam etiam aliena verba recitare non puderet exciperentque plausus, o ingemiscendum malum! ab eisdem ipsis quorum erant illa quae recitabant. Ita vos, quamvis nihil unquam, ut opinor, tale feceritis, tamen et in philosophiam, et in eam vitam quam me tamen occupasse laetor, aemulationis tabificae atque inanis iactantiae ultimam, sed nocentiorem caeteris omnibus pestem introducere ac proseminare conamini: et fortasse, quia vos ab ista vanitate morboque deterreo, pigriores eritis ad studia doctrinae et ab ardore ventosae famae repercussi in torporem inertiae congelabitis. Me miserum si necesse erit tales etiam nunc perpeti, a quibus vitia decedere sine aliorum vitiorum successione non possint.

—Probabis—ait Licentius—quam purgatiores futuri simus. Modo illud obsecramus per omnia quae diligis, ut ignotum nobis velis atque illa omnia deleri iubeas, simul, ut parcas etiam tabulis, quas iam non habemus. Non enim aliquid in libros translatum est eorum quae a nobis multa disserta sunt [6].

[6] Inscribebant primum tabulis; hinc porro in libros transferebant.

—Quede ahí—dijo Trigecio—el castigo de nuestro delito, para que la misma fama que nos atrae, con el propio azote nos aparte de su afición. Pues cuando se den a conocer estos ensayos a nuestros amigos y familiares, no será pequeño nuestro bochorno.

Ambos quedaron conformes [a].

CAPÍTULO XI

MÓNICA, NO POR SER MUJER, ES EXCLUIDA DE LA CULTURA

31. En esto entró la madre y nos preguntó qué habíamos adelantado en la cuestión, que también le era conocida. Mandé que se hiciera constar la intervención y la pregunta de ella.

—Pero ¿qué hacéis?—dijo ella—. ¿Acaso me consta de los libros que leéis que las mujeres hayan tomado parte en semejantes discusiones?

—Me importan poco—le dije—los juicios de los soberbios e imperitos, que con igual afán buscan los libros como las congratulaciones y saludos de los hombres. Ellos no miran lo que son, sino cómo visten y el brillo de su pompa y bienestar. Ni indagan en el estudio de las letras de qué cuestión se trata, ni el fin que se pretende con ella, ni las explicaciones que se

—Prorsus—inquit Trygetius—maneat nostra poena, ut ea ipsa quae nos illicit fama, flagello proprio a suo amore deterreat. Ut enim solis amicis et familiaribus nostris litterae istae innotescant, non parum desudabimus.

Assensus est ille.

CAPUT XI

MONNICA OB SEXUM NON ARCENDA A PHILOSOPHICA DISPUTATIONE

31. Atque interea mater ingressa est, quaesivitque a nobis quid promovissemus; nam et ei quaestio nota erat. Cuius et ingressum et rogationem cum scribi nostro more iussissem:

—Quid agitis?—inquit—. Numquidnam in illis quos legitis libris etiam feminas unquam audivi in hoc genus disputationis inductas?

Cui ego:

—Non valde curo—inquam—superborum imperitorumque iudicia, qui similiter in legendos libros atque in salutandos homines irruunt. Non enim cogitant quales ipsi, sed qualibus induti vestibus sint et quanta pompa rerum fortunaeque praefulgeant. Isti enim in litteris non multum attendunt aut unde sit quaestio aut quo pervenire disserentes moliantur, quidve ab eis explicatum atque confectum sit. In quibus tamen quia

a Véase la nota 9: *La vanagloria en la cultura pagana.*

han dado. Entre ellos no faltan algunos merecedores de aprecio por cierto barniz de humanidad y porque fácilmente entran por las doradas y pintadas puertas al santuario de la filosofía; los estimaron nuestros mayores, cuyos libros, por nuestra lectura, veo que te son conocidos.

Y en estos tiempos, omitiendo otros nombres, es digno de mención, como varón de elocuencia e ingenio, insigne también por los bienes de fortuna y, sobre todo, dotado de un aventajadísimo talento, Teodoro, a quien conoces bien, el cual se esfuerza dignamente para que ni ahora ni después nadie pueda lamentarse con razón del estado de las letras en nuestros días. Pero en el caso de llegar mis libros a las manos de algunos, que al leer mi nombre no digan: *pero éste, ¿quién es?*, arrojando el códice, sino que o por curiosidad o por amor vehemente al estudio, despreciando la humildad del pórtico, entren adentro, no llevarán a mal verme a mí filosofando contigo ni despreciarán seguramente el nombre de ninguno de éstos, cuyos discursos aquí se interpolan, porque no sólo son libres—cosa que basta para dedicarse a las artes liberales y aun a la filosofía—, sino de muy elevada posición por su nacimiento. Y por libros de doctísimos autores sabemos que se han dedicado a la filosofía hasta zapateros y otros de profesiones menos estimadas, los cuales brillaron con tanta luz de ingenio y de virtud que, aun pudiéndolo, no hubieran querido cambiar su posición y suerte por ningún género de nobleza. Y no faltará, créeme, clase de hombres a quienes seguramente agradará más que tú filosofes conmigo que

nonnulli reperiuntur quorum animi contemnendi non sunt (aspersi sunt enim quibusdam condimentis humanitatis et facile per aureas depictasque ianuas ad sacrosancta philosophiae penetralia perducuntur) satis eis fecerunt et maiores nostri, quorum libros tibi nobis legentibus notos esse video.

Et his temporibus, ut omittam caeteros, vir et ingenio et eloquentia et ipsis insignibus muneribusque fortunae, et, quod ante omnia est, mente praestantissimus Theodorus, quem bene ipsa nosti, id agit, ut et nunc et apud posteros nullum genus hominum de litteris nostrorum temporum iure conqueratur. Mei autem libri si quorum forte manus tetigerint lectoque meo nomine non dixerint: *Iste quis est?* codicemque proiecerint, sed vel curiosi vel nimium studiosi contempta vilitate liminis intrare perrexerint, me tecum philosophantem non moleste ferent nec quemquam istorum quorum meis litteris sermo miscetur, fortasse contemnent. Sunt enim non solum liberi, quod cuivis disciplinae liberali, nedum philosophiae satis est, sed summo apud suos loco nati. Doctissimorum autem hominum litterae etiam sutores philosophatos et multo viliora fortunarum genera continent: qui tamen tanta ingenii virtutisque luce fulserunt, ut bona sua cum qualibet huiuscemodi nobilitate nullo modo vellent, etiamsi possent, ulla conditione mutare. Nec deerit, mihi crede, tale hominum genus cui plus placeat hoc ipsum, quia mecum philosopharis,

cualquier otro recurso de amenidad o gravedad doctrinal. Porque también las mujeres filosofaron entre los antiguos, y tu filosofía me agrada muchísimo.

32. Pues para que sepas, madre, este nombre griego de filosofía, en latín vale lo mismo que amor a la sabiduría. Por eso nuestras divinas Letras, que estimas tanto, mandan se evite no a todos los filósofos, sino a los filósofos de este mundo. Y que hay otro mundo remotísimo de los sentidos, alcanzado por un número muy reducido de hombres sanos, lo enseña igualmente Cristo, el cual no dice: *Mi reino no es del mundo,* sino *Mi reino no es de este mundo.* Quien reprueba indistintamente toda filosofía condena el mismo amor a la sabiduría. Te excluiría, pues, a ti de este escrito si no amases la sabiduría; te admitiría en él aun cuando sólo tibiamente la amases; mucho más al ver que la amas tanto como yo. Ahora bien: como la amas mucho más que a mí mismo, y yo sé cuánto me amas, y has progresado tanto en su amor que ya ni te conmueve ninguna desgracia ni el terror de la muerte, cosa dificilísima aun para los hombres más doctos, y que por confesión de todos constituye la más alta cima de la filosofía; por esta causa yo mismo tengo motivos para ser discípulo de tu escuela.

33. Aquí ella, acariciante y piadosa, dijo que nunca había yo mentido tanto; y notando yo la extensión de nuestras discusiones que habían de copiarse, y que, por otra parte, había ma-

quam si quid hic aliud aut iucunditatis aut gravitatis invenerit. Nam et feminae sunt apud veteres philosophatae et philosophia tua mihi plurimum placet.

32. Nam ne quid, mater, ignores, hoc graecum verbum, quo *philosophia* nominatur, latine *amor sapientiae* dicitur. Unde etiam divinae Scripturae, quas vehementer amplecteris, non omnino philosophos, sed philosophos huius mundi evitandos atque irridendos esse praecipiunt [7]. Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur, satis ipse Christus significat, qui non dicit: *Regnum meum non est de mundo,* sed: *Regnum meum non est de hoc mundo* [8]. Nam quisquis omnem philosophiam fugiendam putat, nihil nos vult aliud quam non amare sapientiam. Contemnerem te igitur in his litteris meis, si sapientiam non amares; non autem contemnerem, si eam mediocriter amares, multo minus, si tantum quantum ego amares sapientiam. Nunc vero cum eam multo plus quam meipsum diligas, et noverim quantum me diligas, cumque in ea tantum profeceris, ut iam nec cuiusvis incommodi fortuiti nec ipsius mortis, quod viris doctissimis difficillimum est, horrore terrearis, quam summam philosophiae arcem omnes esse confitentur, egone me non libenter tibi etiam discipulum dabo?

33. Hic illa cum blande ac religiose nunquam me tantum mentitum esse dixisset et viderem tam multa nos verba fudisse, ut neque scribenda

[7] Col 2,8.
[8] Io 18,36.

teria para un libro ni quedaban más tabletas de escribir, puse fin a la discusión; así miraba también por el bienestar de mi pecho, porque me había acalorado más de lo justo en la reprensión dirigida a los jóvenes.

Al marcharnos dijo Licencio:

—No olvides cuántas y cuán necesarias cosas por conducto tuyo, y sin reparar en ello tú mismo, nos son suministradas por aquel orden ocultísimo y divino.

—Ya lo veo—le dije—, y doy gracias a Dios por ello; y espero que vosotros, conscientes de esto, seréis cada día mejores.

Tal fue la jornada única de aquel día.

non essent et iam libri modus esset neque tabulae reliquae forent, placuit quaestionem differri, simul ut meo stomacho parcerem. Nam eum plus quam vellem commoverant et quae mihi emovenda in illos adolescentes necessario visa sunt. Sed cum abire coepissemus:

—Memento—inquit Licentius—quam multa et quam necessaria nobis abs te accipienda per occultissimun illumque divinum ordinem etiam te nesciente subministrentur.

—Video—inquam—, et ingratus Deo non sum, vosque ipsos qui haec advertitis ob id ipsum praesumo fore meliores.

Hoc fuit tantum illo die negotium meum.

LIBRO SEGUNDO

DISPUTA PRIMERA

CAPÍTULO I

Examen de la definición del orden

1. Pasados pocos días, vino Alipio, y después de una espléndida salida del sol, la claridad y la pureza del cielo, la temperatura benigna para el rigor de la estación invernal, nos convidaron a bajar a un prado que frecuentábamos y nos era muy familiar. Con nosotros también se hallaba nuestra madre, cuyo ingenio y ardoroso entusiasmo por las cosas divinas había observado yo con larga y diligente atención. Pero entonces, en una conversación que sobre un grave tema tuvimos con motivo de mi cumpleaños y asistencia de algunos convidados, y que yo redacté y reduje a volumen, se me descubrió tanto su espíritu que ninguno me parecía más apto que ella para el cultivo de la sana filosofía. Y así, había ordenado que cuando estuviese libre de ocupaciones tomase parte en nuestros coloquios, como te consta por el libro primero [a].

2. Estando, pues, sentados con la mayor comodidad en el lugar mencionado, dije a los dos jóvenes:

LIBER SECUNDUS

DISPUTATIO PRIMA

CAPUT I

Ordinis definitio expenditur

1. Interpositis deinde pauculis diebus venit Alypius, et exorto sole clarissimo invitavit caeli nitor et quantum in illis locis hieme poterat blanda temperies in pratum descendere, quo saepius et familiarius utebamur. Nobiscum erat etiam mater nostra, cuius ingenium atque in res divinas inflammatum animum, cum antea convictu diuturno et diligenti consideratione perspexeram; tum vero in quadam disputatione non parvae rei, quam die natali meo cum convivis habui atque in libellum contuli, tanta mihi mens eius apparuerat, ut nihil aptius verae philosophiae videretur. Itaque institueram, cum abundaret otio, agere ut colloquio nostro non deesset. Quod in primo etiam huius operis libro abs te cognitum est.

2. Cum igitur memorato in loco, ut commode potuimus, consedissemus, ego illis duobus adolescentibus:

[a] Véase la nota 13: *Cultura femenina.*

—Aunque me mostré severo con vosotros, porque tratabais puerilmente de cosas tan graves, con todo, me parece que no sin orden y favor de Dios se empleó tanto tiempo en el discurso, con que os quise curar de esta ligereza, obligándonos a aplazar el estudio de la cuestión hasta la venida de Alipio. Por lo cual, como le tengo ya bien informado de todo, así como de los progresos que hemos realizado, ¿estás dispuesto, Licencio, a defender con tu definición el orden según tu cometido? Pues recuerdo que definiste el orden diciendo que es aquello con que Dios obra todas las cosas.

—Dispuesto estoy según mis fuerzas—contestó el interpelado.

—¿Cómo, pues, realiza Dios con orden todas las cosas? ¿Está El mismo dentro del orden, o modera todo lo demás con exclusión de sí mismo?

—Donde todas las cosas son buenas, allí no hay orden—dijo—. Porque hay una suma igualdad que no exige orden.

—¿Niegas—le dije—que en Dios están todos los bienes?

—De ningún modo—respondió.

—Luego ni Dios ni todo lo divino están regidos por el orden.

Hizo señales de aprobación.

—¿Crees tal vez que todos los bienes no son nada?—le insté yo.

—Antes bien, ellos verdaderamente existen.

—¿Dónde está, pues, aquello que dijiste que todo está regido y administrado con orden, sin haber nada que se sustraiga a su jurisdicción?

—Quamvis vobis—inquam—succensuerim pueriliter de magnis rebus agentibus, tamen mihi videtur non sine ordine, propitio Deo, accidisse, quod in sermone quo vos ab ista levitate detrahebam, tempus ita consumptum est, ut res tanta ad Alypii adventum dilata videatur. Quapropter, quoniam ei iam quaestionem notissimam feci et quantum in ea processerimus ostendi, paratusne es, Licenti, causam quam suscepisti ex illa tua definitione defendere? Nam meminisse me arbitror te ordinem esse dixisse per quem Deus ageret omnia.

—Paratus sum—inquit—quantum valeo.

—Quomodo ergo—inquam—agit ordine omnia Deus? Itane ut etiam se ordine agat, an praeter eum ordine ab eo caetera gubernantur?

—Ubi omnia bona sunt—inquit—, ordo non est. Est enim summa aequalitas, quae ordinem nihil desiderat.

—Negas—inquam—apud Deum omnia bona esse?

—Non nego—inquit.

—Conficitur—inquam—neque Deum neque illa quae apud Deum sunt, ordine administrari.

Concedebat.

—Numquidnam—inquam—omnia bona nihil tibi videntur esse?

—Imo—ait—ipsa vere sunt.

—Ubi est ergo—inquam—illud tuum quod dixisti, omnia quae sunt ordine administrari, nihilque omnino esse quod ab ordine separatum sit?

—Es que también hay males—respondió—, los cuales contribuyen al orden de los bienes; no sólo, pues, los bienes, sino bienes y males están regidos por el orden. Cuando decimos: *todo lo que existe,* no hablamos solamente de los bienes. De lo cual se sigue que todas las cosas que Dios administra se moderan con orden.

Cuestión primera

3. Yo le apremié diciendo:

—Las cosas administradas y regidas, ¿te parece que se mudan o son inmóviles?

—Las que se hacen en este mundo, confieso que se mueven —dijo.

—Y las demás, ¿niegas que se muevan?

—Todo cuanto hay en Dios es inmóvil; lo demás, creo está sometido a la ley del movimiento.

—Luego—le argüí yo—si todo lo que está en Dios es inmutable y lo demás se mueve, síguese que las cosas mudables no están con Dios.

—Repíteme lo que has dicho más claro.

Parecióme que dijo esto, no para comprender mejor el argumento, sino para tomarse tiempo y resolver mi objeción.

—Tú afirmas—repetí—que lo que está en Dios no se muda, mientras todo lo demás se mueve. Luego si las cosas mudables

—Sed sunt—inquit—etiam mala, per quae factum est ut et bona ordo concludat; nam sola bona non ordine reguntur, sed simul bona et mala. Quum autem dicimus: Omnia quae sunt, non sola utique bona dicimus. Ex quo fit ut omnia simul quae Deus administrat, ordine administrentur.

Quaestio prima

3. Cui ego:

—Quae administrantur et aguntur, videntur tibi moveri an immobilia putas esse?

—Ista—inquit—quae in hoc fiunt mundo, fateor moveri.

—Reliqua—inquam—negas?

—Quae sunt cum Deo—inquit—non moventur; reliqua omnia moveri arbitror.

—Cum igitur ea quae cum Deo sunt—inquam—non moveri putas, caetera autem concedis moveri, ostendis omnia quae moventur non esse cum Deo.

—Repete hoc ipsum—inquit—paulo planius.

Quod non mihi visus est difficultate intelligendi fieri voluisse, sed quaerendi spatium quo inveniret quid responderet.

—Dixisti—inquam—ea quae cum Deo sunt non moveri, caetera autem moveri. Si ergo haec quae moventur non moverentur si essent cum

fueran inmutables puestas en Dios, porque sigue su condición inmutable todo lo que se halla en Dios, dedúcese que están fuera de Dios las cosas que se mudan.

Licencio callaba, pero al fin rompió el silencio diciendo:

—Paréceme a mí que, aun en este mundo, las cosas que permanecen sin mudarse están en Dios.

—Eso no me interesa—le dije—. Porque equivale a decir que no todas las cosas que hay en este mundo se mueven. Luego hay cosas en el mundo que no están en Dios.

—Lo confieso: no todo está con Dios.

—Luego hay algo sin Dios.

—No—respondió.

—Están, pues, con Dios todas las cosas.

—No he dicho—continuó vacilando—que no hay nada sin Dios, porque las cosas móviles no me parece que están con Dios.

—Luego ¿está sin Dios ese cielo que a los ojos de todos aparece moviéndose?

—De ningún modo admito eso.

—Por lo mismo, hay cosas mudables que están con Dios.

—No acierto a explicar como quisiera mi pensamiento; pero lo que me esfuerzo por decir, penetradlo, más que por mis palabras, con la sagacidad de vuestra mente. Porque sin Dios, a mi parecer, no hay nada, y lo que está con Dios creo que debe permanecer en un firme ser; pero no oso decir que el cielo está vacío

Deo, quoniam omnia quae sunt cum Deo negas moveri, restat ut praeter Deum sint quae moventur.

Quibus dictis adhuc tacebat, cum tandem:

—Videtur mihi—inquit—quod, et in hoc mundo si qua non moventur, cum Deo sunt.

—Nihil hoc ad me—inquam—. Fateris enim, ut opinor, non omnia quae in hoc mundo sunt non moveri. Ex quo conficitur non omnia mundi huius esse cum Deo.

—Fateor—inquit—, non omnia.

—Ergo est aliquid sine Deo.

—Non—inquit.

—Cum Deo sunt igitur omnia.

Hic cunctabundus:

—Quaeso—inquit—illud non dixerim, quod sine Deo nihil sit; nam prorsus omnia quae moventur, non mihi videntur esse cum Deo.

—Sine Deo est—inquam—igitur caelum hoc, quod moveri nemo ambigit.

—Non est—inquit—sine Deo caelum.

—Ergo est aliquid cum Deo, quod moveatur.

—Non possum—inquit—, ut volo, explicare quod sentio: tamen quid moliar dicere, peto ut non expectatis verbis meis sagacissime, si potestis, intelligatis. Nam et sine Deo mihi nihil videtur esse, et quod cum Deo est, rursum videtur inconcussum manere: caelum autem dicere sine Deo esse non possum, non solum quod nihil sine Deo esse arbitror,

de Dios, no sólo porque creo que nada hay sin El, más también porque, según opino, el cielo tiene algo de inmutable, que o es Dios o está con Dios, aun cuando creo que kira constantemente.

CAPÍTULO II

QUÉ ES ESTAR CON DIOS.—CÓMO EL SABIO PERMANECE SIN MUDARSE EN DIOS

4. —Define, pues, si te place—le dije—, lo que es el estar con Dios y qué es no estar sin El. Porque si se trata de una cuestión de palabras, fácilmente se disipa, con tal que convengamos en la realidad concebida por la mente.

—No me gusta definir—respondió.

—Entonces, ¿qué vamos a hacer?

—Define tú, te ruego, porque a mí más fácil me resulta combatir las definiciones ajenas que dar una propia exacta.

—Pues te daré gusto. ¿No te parece que está con Dios lo que es regido y gobernado por El?

—No era ésa mi idea al decir que se hallaba en Dios las cosas inmudables.

—Dime, pues, si se agrada esta obra definición: está con Dios todo lo que entiende a Dios.

—Esa me gusta.

sed quod caelum putem habere aliquid quod non movetur, quod vere aut Deus est aut cum Deo, quamvis ipsum caelum non dubitem verti ac moveri.

CAPUT II

CUM DEO ESSE, QUID SIT.—QUOMODO SAPIENS CUM DEO MANET IMMOTUS

4. —Defini ergo—inquam—, si placet, quid sit esse cum Deo, et quid sit non esse sine Deo. Si enim de verbis inter nos controversia est, facile contemnetur, dummodo rem ipsam quam concepisti mente videamus.

—Odi ego—inquit—definire.

—Quid ergo faciemus?—inquam.

—Tu—inquit—defini, quaeso. Nam facilius est mihi videre in alterius definitione quid non probem, quam quidquam bene definiendo explicare.

—Geram tibi morem—inquam—. Videtur tibi id esse cum Deo quod ab eo regitur atque administratur?

—Non—ait ille—hoc animo conceperam, cum dicebam ea quae non moventur esse cum Deo.

—Vide ergo—inquam—utrum haec tibi saltem definitio placeat: cum Deo est quidquid intelligit Deum.

—Concedo—inquit.

—Ahora te pregunto: el sabio, ¿no te parece que entiende a Dios?

—Sí.

—Pues bien: los sabios no sólo se mueven en su casa o ciudad, sino recorren vastas regiones peregrinando y navegando; entonces, ¿cómo puede ser verdad que todo lo que está en Dios es inmóvil?

—Me has provocado a risa como si hubieses dicho que la acción del sabio está con Dios. Con Dios está lo que él conoce.

—Pues ¿no conoce igualmente el sabio sus libros, su manto, su túnica, el mobiliario de su casa y todo lo demás que hasta los necios también conocen?

—Confieso que el conocer la túnica y el manto no es estar con Dios.

5. —He aquí, pues, lo que tú dices: no todo lo que el sabio conoce está con Dios. Mas aquella parte suya que está unida a Dios, la conoce el sabio.

—Muy bien has explicado, pues todo lo que conoce por los sentidos no está con Dios, sino lo que percibe con su mente. Me atrevo aún a decir más: vuestra discreción me confirmará o corregirá. Quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo está alejado de Dios, mas aun de sí mismo.

Aquí conocí por el semblante que Trigecio quería intervenir y hablar y se lo impedía la vergüenza de meterse en campo ajeno; le di licencia para que, aprovechando el silencio de su compañero, manifestase su modo de pensar. Y dijo:

—Quid ergo?—inquam—sapiens tibi Deum intelligere non videtur?

—Videtur—inquit.

—Cum ergo sapientes non solum in una domo aut urbe, sed etiam per immensa regionum peregrinando navigandoque moveantur, quomodo erit verum quidquid cum Deo est non moveri?

—Risum mihi—inquit—movisti, quasi ego quod sapiens facit dixerim esse cum Deo. Cum Deo est, sed illud quod novit.

—Non novit—inquam—sapiens codicem suum, pallium, tunicam, supellectilem, si quam habet, caeteraque id genus, quae stulti etiam bene noverunt?

—Fateor—inquit—nosse tunicam et nosse pallium non esse cum Deo.

5. —Hoc ergo—inquam—dicis: Non omne quod novit sapiens esse cum Deo, sed tamen quidquid sapientis cum Deo est id nosse sapientem.

—Optime—inquit—; nam quidquid sensu isto corporis novit non est cum Deo, sed illud quod animo percipit. Plus etiam fortasse audeo dicere; sed tamen dicam: vobis enim existimatoribus aut confirmer aut discam. Quisquis enim ea sola novit quae corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi videtur, sed ne secum quidem.

Hic cum Trygetium animadvertissem in eo vultu, ut nescio quid velle dicere videretur, sed verecundia eum, ne quasi in alienum locum irrueret, contineri, feci potestatem, iam tacente Licentio, ut promeret si quid vellet. At ille:

—Lo que pertenece a las percepciones sensoriales, yo creo que nadie lo conoce, porque una cosa es sentir, otra entender. Por lo cual creo yo que lo que conocemos se contiene en la inteligencia, y con ella sólo puede comprenderse. Luego si suponemos hallarse en Dios lo que el sabio comprende con su inteligencia, será necesario poner en Dios todos los conocimientos del sabio.

Habiendo aprobado esta observación Licencio, añadió otra digna de consignarse:

—El sabio está ciertamente con Dios, porque también a sí mismo se entiende el que lo es. Esta es una conclusión derivada de lo que tú has dicho: que está con Dios el que lo abraza con su inteligencia, y de lo que nosotros decimos, conviene a saber: que también está con Dios aquello que es objeto de la inteligencia del sabio. Mas por lo que se refiere a esta parte inferior por la que usa de los sentidos corporales—la cual creo no debe tenerse en cuenta cuando se habla del sabio—, confieso que no la conozco ni puedo conjeturar qué sea.

6. —Luego niegas tú—le dije—que el sabio no sólo consta de alma y cuerpo, pero aun del alma íntegra, pues locura sería negar que a ella pertenece también la porción que usa de los sentidos. No son los ojos ni los oídos, sino no sé qué otra cosa la que siente por ellos. Y si la misma facultad de sentir no la ponemos en la potencia intelectiva, tampoco habrá que ponerla en ninguna parte del alma. Y entonces habrá que atribuirla al cuerpo, lo cual me parece ahora grave desatino.

—El alma del sabio—dijo él—, purificada con las virtudes y

—Ista—inquit—quae ad sensus corporis pertinent prorsus nemo mihi videtur nosse. Aliud est enim sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi. Ex quo fit, ut si illud est cum Deo quod intelligendo sapiens novit, totum quod novit sapiens possit esse cum Deo.

Quod cum Licentius approbasset, subiecit aliud quod nullo pacto possem contemnere. Ait enim:

—Sapiens prorsus cum Deo est, nam et seipsum intelligit sapiens. Quod conficitur et ex eo quod a te accepi, id esse cum Deo, quod intelligit Deum, et ex eo quod a nobis dictum est, id esse cum Deo, quod a sapiente intelligitur. Sed hanc eius partem per quam istis utitur sensibus (non enim puto connumerandam esse, cum sapientem vocamus), fateor me nescire nec omnino cuiusmodi sit suspicari.

6. —Negas ergo—inquam—non solum ex corpore et anima, sed etiam ex anima tota constare sapientem, siquidem partem istam quae utitur sensibus, animae esse negare dementis est. Non enim ipsi oculi vel aures, sed nescio quid aliud per oculos sentit. Ipsum autem sentire, si non damus intellectui, non damus alicui parti animae. Restat ut corpori tribuatur, quo absurdius dici nihil interim mihi videtur.

—Anima—inquit—sapientis perpurgata virtutibus et iam cohaerens

unida ya a Dios, merece el nombre de sabia, ni hay en ella otra porción digna de tal calificativo; con todo, aún militan a su servicio cierta como sordidez y despojos, de que se ha purificado, y como desnudado, retirándose dentro de sí mismo. O si toda ella se ha de llamar alma, sirven esas cosas y viven sometidas a la porción a la que sólo conviene el nombre de sabia. En la parte inferior pienso que habita también la memoria, de la cual el sabio dispone, dándole e imponiéndole leyes como a siervo sumiso y amansado para que mientras utiliza la ayuda de los sentidos en las cosas necesarias, no ya al sabio, sino a ella, reprima todo ímpetu y rebeldía contra el señor, usando moderadamente de su caudal. A esta porción inferior pertenecen igualmente las cosas transitorias. Pues ¿para qué es necesaria la memoria sino para las cosas que se deslizan y huyen? El sabio, pues, abraza a Dios y goza de su ser eterno sin sucesión ni alternativa temporal, y por lo mismo que verdaderamente es, siempre presente. Y permaneciendo inmutable y en sí mismo, cuida de los bienes de su esclavo, usándolos bien y conservándolos sobriamente, como fámulo morigerado y diligente.

7. Admiréme de esta sentencia, recordando que yo también la había dicho delante de él. Y sonriéndome le dije:

—Da gracias a este siervo tuyo, que si no te sirviese algo de su caudal, no hallarías qué ofrecernos aquí. Pues si la memoria pertenece a aquella porción que como esclava se somete a la jurisdicción de la mente para ser regida, ella te ha ayudado, créeme,

Deo, sapientis etiam nomine digna est nec quidquam eius aliud decet appellari sapientem: sed tamen quasi quaedam, ut ita dicam, sordes atque exuviae quibus se ille mundavit et quasi subtraxit in seipsum, ei animae serviunt; vel si tota haec anima dicenda est, ei certe parti animae serviunt atque subiectae sunt, quam solam sapientem nominari decet. In qua parte subiecta etiam ipsam memoriam puto habitare. Utitur ergo hac sapiens quasi servo, ut haec ei iubeat easque iam domito atque substrato metas legis imponat, ut dum istis sensibus utitur propter illa quae iam non sapienti, sed sibi sunt necessaria, non se audeat extollere nec superbire domino nec iis ipsis quae ad se pertinent passim atque immoderate uti. Ad illam enim vilissimam partem possunt ea pertinere quae praetereunt. Quibus autem est memoria necessaria, nisi praetereuntibus et quasi fugientibus rebus? Ille igitur sapiens amplectitur Deum eoque perfruitur qui semper manet, nec exspectatur ut sit nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere est, semper est praesens. Curat autem immobilis et in se manens servi sui quodammodo peculium, ut eo tanquam frugi et diligens famulus bene utatur parceque custodiat.

7. Quam sententiam eius cum admiratione considerans, recordatus sum idipsum aliquando me breviter illo audiente dixisse. Tum arridens:

—Gratias age—inquam—, Licenti, huic servo tuo, qui tibi nisi aliquid de peculio suo ministraret, nunc fortasse quod promeres non haberes. Nam si ad eam partem memoria pertinet, quae se velut famulam bonae menti regendam concedit, ipsa nunc adiutus es, mihi crede, ut hoc

ahora para decir lo que has dicho. Antes, pues, de volver al orden, ¿no te parece que el sabio necesita de la memoria para estas disciplinas honestas e indispensables?

—Mas ¿para qué quiere el sabio la memoria, si todo lo guarda y tiene presente en sí mismo? Mira que no recurrimos a ella en cosas que tenemos o vemos delante. ¿Qué necesidad, pues, tiene el sabio del uso de la memoria, teniendo todo ante a los ojos interiores de su entendimiento, esto es, teniendo a Dios, a quien abraza con una mirada fija e inmutable, y en El todas las cosas que el entendimiento ve y posee? A mí, en cambio, para recordar las cosas que te he oído a ti me falla el dominio sobre el siervo; unas veces le sirvo, otras lucho para no servirle, aspirando a mi propia libertad. Y si algunas veces le mando y él me obedece, haciéndome creer que lo tengo vencido, otras se me solivianta y caigo miserablemente a sus pies. Por lo cual, cuando hablamos del sabio yo no entro para nada.

—Ni yo tampoco—le dije—. Pero ¿acaso el sabio puede abandonar a los suyos, o mientras vive en esta vida, donde trae ligado a este siervo, dejará su obligación de favorecer a los demás a quienes puede y, sobre todo, de enseñar la sabiduría, lo cual principalísimamente se le exige? Y al hacer esto y enseñar como conviene, con aptitud, frecuentemente prepara lo que ha de exponer y discutir con orden; y si esto no se encomienda a la memoria, necesariamente perece. Luego, o niega los oficios de benevolencia que debe cumplir el sabio, o confiesa que algunas cosas

diceres. Ergo antequam ad illum ordinem redeam, nonne tibi videtur vel propter talia, id est propter honestas ac necessarias disciplinas, memoria opus esse sapienti?

—Quid—inquit—memoria opus est, cum omnes suas res praesentes habeat ac teneat? Non enim vel in ipso sensu, ad id quod ante oculos nostros est, in auxilium nobis vocamus memoriam. Sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia quae intellectus videt ac possidet, quid opus est, quaeso, memoria? Mihi autem ut opus esset ad haec quae abs te audieram retinenda, nondum sum illius famuli dominus, sed ei modo servio, modo pugno ut non serviam et quasi me audeo asserere in libertatem meam. Et si forte aliquando impero atque obtemperat mihi facitque saepe putare quod vicerim, in aliis rursus rebus ita sese erigit, ut eius sub pedibus miser iaceam. Quamobrem, quando de sapiente quaerimus, me nolo nomines.

—Nec me—inquam—. Sed tamen numquidnam sapiens iste suos potest deserere, aut ullo pacto, cum hoc corpus agit, in quo istum famulum sua lege devinctum tenet, relinquet officium beneficia tribuendi quibus potest et maxime, quod ab eo vehementissime flagitatur, sapientiam ipsam docendi? Quod cum facit, ut congrue doceat minusque ineptus sit, praeparat saepe aliquid, quod ex dispositione eloquatur ac disputet, quod nisi memoriae commendaverit, pereat necesse est.

Ergo aut officia benevolentiae negabis esse sapientis, aut confiteberis

se manipulan en su memoria. ¿O tal vez guarda en el depósito de aquel siervo algún bien necesario, no para sí, sino para los suyos, para que él, como sobrio y puesto bajo la óptima disciplina de su dueño, sólo tenga en custodia lo que para atraer a los ignorantes a la sabiduría le ha ordenado que embolse?

—No creo que el sabio—dijo Licencio—encomiende nada a éste, porque siempre se halla engolfado en Dios, ya calle, ya hable con los hombres; y aquel siervo, bien instruido ya, conserva diligentemente lo que le ha de sugerir al dueño cuando disputa, porque de muy buen grado le presta su obediencia y sumisión, como a justísimo señor bajo cuya potestad vive. Y esto no lo hace como razonando, sino imperándole él con una ley y orden superior.

—No resisto—le respondí—ya a tus razones, a fin de dar cima al plan que emprendimos. Pero convendrá volver a este tema y tratarlo con esmero en otra ocasión, cuando Dios nos diere oportunidad con su orden, porque es interesante y requiere detenido estudio [a].

CAPÍTULO III

Si la ignorancia está con Dios

8. Se ha definido lo que es estar con Dios, y al decir yo que está con Dios todo lo que entiende a Dios, vosotros habéis querido añadir más, y es que también están allí las cosas que

res aliquas sapientis memoria custodiri. An fortasse aliquid suarum rerum non propter se quidem, sed propter suos sibi tamen necessarium commendat servandum illi famulo, ut ille tanquam sobrius et ex optima domini disciplina, non quidem custodiat, nisi quod propter stultos ad sapientiam perducendos, sed quod ei tamen ille custodiendum imperarit?

—Nec omnino huic—inquit—commendari quidquam arbitror a sapiente, siquidem ille semper Deo infixus est, sive tacitus, sive cum hominibus loquens: sed ille servus iam bene institutus diligenter servat quod interdum disputanti domino suggerat et ei tanquam iustissimo gratum faciat officium suum, sub cuius se videt potestate vivere. Et hoc facit non quasi ratiocinando, sed summa illa lege summoque ordine praescribente.

—Nihil—inquam—, nunc resisto rationibus tuis, ut quod suscepimus potius peragatur. De isto vero diligenter quemadmodum sese habeat (non enim parva res est aut tam parvo sermone contenta) videbimus alias, cum Deus ipse opportunitatem ordine dederit.

CAPUT III

Stultitia an cum Deo sit

8. Definitum est autem quid sit esse cum Deo. Et cum a me dictum esset, id esse cum Deo quod intelligit Deum, vos etiam plus

a Véanse las notas 11 y 12: *La memoria, Descartes y San Agustín.*

entiende el sabio. Y en este punto me sorprende mucho que hayáis colocado la estulticia en Dios. Porque si con Dios están las cosas que el sabio entiende y no puede evitar la estulticia sino después de comprenderla, luego también se hallará esa peste en Dios. Y me horroriza decir eso.

Mi inesperada conclusión les sorprendió, y al cabo de un rato de silencio declaró Trigecio:

—Celebraremos que intervenga aquí quien con su llegada ha traído un nuevo alborozo a estas discusiones familiares.

Entonces dijo Alipio:

—Quiera el cielo depararme más agradables sorpresas. ¿Conque para mí se guardaba tan largo silencio? Se acabó mi reposo. Me esforzaré por satisfacer a esta pregunta, con tal que antes me ponga en salvo para lo futuro, consiguiendo de vosotros que no me hagáis más preguntas.

—No es propio—le dije yo—, ¡oh Alipio!, de tu benevolencia y humanidad negar la deseada cooperación de tu palabra a nuestra conversación. Pero sigue adelante y cumple lo que has prometido; todo lo demás se desplegará según el orden que se ofreciere.

—Justamente el orden—añadió—me hace concebir las más bellas esperanzas, y para su defensa me habéis querido substituir entre tanto. Pero, si no me engaño, lo que te mueve a ti a poner la estulticia en Dios es la aserción de éstos: Está con Dios todo lo que el sabio conoce. No me meto ahora en interpretar

adiecistis, ut ibi sint etiam illa quae intelliguntur a sapiente. Qua in re multum me movet quomodo subito cum Deo stultitiam collocaveritis. Nam si cum Deo sunt quaecumque intelligit sapiens, nec nisi intellectam stultitiam effugere potest, erit etiam, quod dictu nefas est, pestis illa cum Deo.

Qua conclusione commoti, cum in silentio se aliquantum tenuissent:

—Respondeat—inquit Trygetius—etiam ille de cuius adventu ad istam disputationem opportunissimo non nos puto temere gratulatos.

Tum Alypius:

—Deus meliora!—inquit—. Huccine mihi tandem tantum meum silentium parabatur? Sed irrupta iam quies est. Verum nunc enitar huic utcumque rogationi satisfacere, cum mihi prius vel in futurum prospexero et a vobis impetravero ut a me amplius ista responsione nihil flagitetis.

—Nullo modo—inquam—est, Alypi, benevolentiae atque humanitatis tuae vocem tum sermoni nostro etiam desideratam negare. Sed perge modo, quod instituisti effice; caetera, ut iam sese habet ordo ille, provenient.

—Aeque mihi de ordine—inquit—sunt speranda meliora, in cuius assertione interim me substituere voluistis. Sed, ni fallor, ob hoc stultitiam Deo ista tua conclusione ab his copulatam putasti, quod universa quae intelligit sapiens cum Deo esse dixerunt. Sed id quatenus accipien-

el sentido que debe darse a esta aserción; repara más bien en tu raciocinio. Porque has dicho: si con Dios está todo lo que entiende el sabio, no puede evitar la estulticia, sino entendiéndola. Pero es evidente que ninguno antes de escapar de la ignorancia merece el nombre de sabio. Se dijo que las cosas que el sabio entiende, están con Dios. Luego cuando para evitar la ignorancia se esfuerza por entenderla, no ha alcanzado aún la sabiduría. Y cuando ya es sabio, no se ha de enumerar la ignorancia entre las cosas que entiende. En conclusión: por hallarse unidas en Dios todas las cosas que el sabio entiende, síguese que está alejada de allí la estulticia.

9. —Aguda, como tuya, Alipio—le dije—, ha sido la respuesta, pero como de quien ha sido metido en un aprieto ajeno. Con todo, como creo que tú también te cuentas entre los ignorantes, lo mismo que yo, ¿qué haríamos si hallásemos un sabio para que generosamente nos libertase de este mal con su doctrina y discusión? Pues yo creo que lo primero que debemos exigirle es que nos declare la calidad, la esencia y las propiedades de la ignorancia. No va contigo esta afirmación; pero en cuanto a mí, es un estorbo y un impedimento que me detiene, mientras no sepa lo que es. Según tú, pues, aquel maestro nos diría: para enseñaros esto debíais haber venido a preguntármelo cuando era un ignorante; ahora vosotros podéis ser vuestros propios maestros, porque yo no conozco la ignorancia. Si así hablara aquel sabio, yo no tendría reparo en decirle que se hiciera compañero nuestro, e iría a buscar otro maestro para todos. Pues aunque no

dum sit nunc omitto; tuam illam ratiocinationem paululum adverte. Dixisti quippe: *Nam si cum Deo sunt quaecumque intelligit sapiens, nec nisi intellectam stultitiam effugere potest.* Quasi vero illud obscurum sit, antequam stultitiam quisque vitet, sapientis eum nomine non esse censendum. Et dictum est a sapiente intellecta esse cum Deo. Cum igitur evitandae stultitiae gratia eamdem stultitiam quisque intelligit, nondum est sapiens. Cum autem sapiens fuerit, non inter ea quae ille intelligit stultitia numeranda est. Quamobrem quoniam ea coniuncta sunt Deo, quae iam sapiens intelligit, recte a Deo stultitia secernitur.

9. —Acute quidem—inquam—, ut soles, Alypi, respondisti, sed tanquam in alienas trusus angustias. Tamen quia, ut arbitror, adhuc mecum stultus esse dignaris, quid faciemus si aliquem nanciscamur sapientem, qui nos tanto malo docendo ac disputando libenter liberet? Nam nihil eum prius, quantum arbitror, deprecaturus sum, nisi ut mihi ostendat quae sit, quid sit, qualis sit omnino stultitia. De te enim non facile affirmaverim; me tamen tantum et tam diu detinet, quantum et quamdiu a me non intelligitur. Dicturus est ergo ille, te auctore: *Ut hoc vos docerem, quando stultus eram ad me venire debuistis; modo autem vos vestri magistri esse poteritis, nam ego iam stultitiam non intelligo.* Quod quidem ab eo si audirem, non vererer admonere hominem ut comes nobis fieret simulque magistrum alium quaereremus. Ut enim plene stultitiam

conozco plenamente lo que es la estulticia, sin embargo, esta respuesta me parece sumamente necia. Pero se sonrojará él tal vez o de dejarnos o seguirnos, y disputará con nosotros muy copiosamente acerca de los males que trae la estulticia. Y nosotros, ya advertidos, o bien oiremos cortésmente al que habla de lo que no sabe, o creeremos que él sabe lo que no entiende, o que la estulticia va vinculada a Dios, si nos atenemos a la opinión de tus defendidos. Pero ninguna de las dos hipótesis primeras me parece aceptable, y queda, por tanto, el extremo que a vosotros os desplace.

—Nunca te creí envidioso—dijo—. Pero si de estos amparados míos que dices hubiera recibido algún honorario, al verte a ti tan tenazmente adherido a tus razones, debiera devolverles lo que recibí. Básteles, pues, a éstos el tiempo que, al entretenerme contigo, les he dado para discurrir; o si quieren atenerse al consejo de su defensor vencido, sin culpa alguna de su parte, dobleguen su parecer ante ti y sean en lo demás más precavidos.

10. —No despreciaré lo que Trigecio—le repliqué yo—deseaba proferir, como porfiando en favor de tu defensa, y lo haré contando con tu venia. Porque tal vez no estás bien informado por tu reciente llegada, y así, quiero pacientemente escucharlos defender su propia causa sin abogado alguno, como había comenzado.

Entonces Trigecio dijo (Licencio estaba ausente):

—Tomad como queráis y burlaos de mi ignorancia. A mí me parece que no debe llamarse inteligencia o intelección el acto de conocer lo que es la ignorancia, porque ella es el obstáculo principal o único del entender.

non intelligo, video tamen nihil responsione hac esse stultius. Sed pudebit eum fortasse ita nos aut relinquere aut sequi. Disputabit ergo et exaggerabit copiosissime stultitiae mala. Nos autem bene nobis providentes, aut audiemus attente hominem nescientem quae loquatur, aut credemus eum id quod non intelligit scire, aut adhuc Deo susceptorum tuorum ratione stultitia copulata est. Nihil autem superiorum est quod video posse defendi. Restat igitur, quod non vultis, extremum.

—Numquam te—inquit—invidum senseram. Nam si ab istis, ut dicis, susceptis quidquam honorarii, ut solet, accepissem, dum ratiocinationis huius nimium tenax es, id eis modo reddere cogerer. Quare vel hoc contenti sint, quod me tecum laborante non parum eis ad excogitandum temporis dedi, vel, si victi patroni nulla quidem sua culpa consilio libenter auscultant, et in hoc iam tibi cedant et sint in caeteris cautiores.

10. —Non contemnam—inquam—quod in tua defensione Trygetius nescio quid etiam perstrepens dicere cupiebat, faciamque bona tua venia (nam fortasse non bene instructus es, qui recens huic negotio supervenisti) ut remoto patrocinio ipsos causam suam peragentes audiam patienter, ut coeperam.

Tum Trygetius, Licentio prorsus absente:

—Quomodo vultis—inquit—accipite et ridete stultitiam meam. Non mihi videtur debere dici intellectus, quo intelligitur ipsa stultitia, quae non intelligendi vel sola vel maxima causa est.

—No es cosa fácil rehusar lo que dices—le dije yo—. Aunque me hace fuerza lo que dice Alipio: que muy bien puede enseñarse la cualidad de una cosa que no se entiende y los daños que acarrea a la mente que la desconoce, y mirando también cómo ha tenido reparo en decir lo que tú dices (siéndole conocida esta sentencia por los libros de algunos autores graves), no obstante, cuando considero los sentidos del cuerpo, que son instrumentos de que usa el alma, y me suministran algún elemento de comparación con el entendimiento, no puedo menos que confesar que nadie puede ver las tinieblas. Por lo cual, si es a la mente el entender lo que a los sentidos el ver, y aunque uno tenga los ojos sanos, abiertos y puros, con todo, no puede ver las tinieblas, no habrá ningún absurdo en decir que no puede entenderse la estulticia, porque ella forma las tinieblas de la mente. Ni hará dificultad cómo pueda ser evitada la necedad sin haberla conocido. Pues así como con los ojos evitamos las tinieblas queriendo ver, de igual modo el que quiera evitar la necedad no se esfuerce por entenderla, sino aplique su atención a las cosas que pueden entenderse y de cuyo conocimiento le priva la ignorancia y téngala como presente, no porque en ella se entienda más, sino como un impedimento que le hace entender menos otras cosas.

—Non facile—inquam—recuso istud accipere. Quamvis enim me multum moveat, quod sentit Alypius, quomodo recte possit quisque docere qualis sit res quam non intelligit quantamque menti afferat perniciem quod mente non videt (nam id utique attendens, quod tu dixisti dicere est veritus, cum ei sit ista etiam de doctorum libris nota sententia), tamen sensum ipsum considerans corporis (nam et isto ipso anima utitur et ipsa sola est cum intellectu qualiscumque collatio) adducor ut dicam neminem posse videre tenebras. Quamobrem, si menti hoc est intelligere, quod sensui videre, et licet quisque oculis apertis, sanis purisque sit, videre tamen tenebras non potest, non absurde dicitur intelligi non posse stultitiam: nam nullas alias *mentis tenebras* nominamus. Nec iam illud movebit, quomodo stultitia possit non intellecta vitari. Ut enim oculis tenebras vitamus eo ipso quo nolumus non videre, sic quisquis volet vitare stultitiam, non eam conetur intelligere, sed ea quae possunt intelligi, per hanc se non intelligere doleat, eamque sibi esse praesentem, non quo ipsam magis intelligit, sed quo alia minus intelligit sentiat.

CAPÍTULO IV

SI EL HOMBRE, HACIENDO MAL, OBRA CON ORDEN.—LOS MALES ORDENADOS CONTRIBUYEN AL DECORO DEL UNIVERSO

11. Pero volvamos al orden, para que alguna vez nos sea restituido Licencio. Ahora, pues, os pregunto si todo lo que obra el necio se hace también con orden. Observad la trampa que hay en la pregunta. Una respuesta afirmativa tira por tierra vuestra definición: el orden es por el que Dios hace todas las cosas, si también el necio obra con el mismo orden todo cuanto hace. Y si falta el orden en las cosas hechas neciamente, hay, sin duda, algo fuera del orden y éste no es universal; y ninguna de las dos cosas os agrada. Cuidad, os ruego, de no embrollarlo todo con pretexto de defender el orden.

Como Licencio estaba ausente todavía, tomó su vez Trigecio, respondiendo:

—Fácil me parece desbaratar tu objeción, pero no me ocurre ahora ningún símil para ilustrar mi pensamiento con más fuerza y claridad. Yo expondré mis ideas y tú las completarás con la luz de tu ingenio. Pues gran servicio ha prestado la comparación de las tinieblas para declarar lo que yo había formulado oscuramente. Aunque la vida inconstante de los necios no se halla ordenada por ellos mismos, sin embargo, la divina Providencia la encaja dentro de un orden y la asienta como en ciertos lugares dispuestos por su ley inefable y eterna, sin permitirle estar donde

CAPUT IV

QUAE HOMO PERPERAM AGIT, AN ORDINE AGAT.—MALA IN ORDINEM REDACTA FACIUNT AD DECOREM UNIVERSI

11. Sed ad ordinem redeamus, ut nobis aliquando reddatur Licentius. Illud enim iam ex vobis requiro, utrum quaecumque agit stultus, ordine vobis agere videatur. Nam videte rogatio quos laqueos habeat. Si ordine dixeritis, ubi erit illa definitio: Ordo est quo Deus agit omnia quae sunt, si etiam stultus quae agit, agit ordine? Si autem ordo non est in iis quae aguntur ab stulto, erit aliquid quod ordo non teneat: neutrum autem vultis. Videte, quaeso, ne cuncta ipsius ordinis defensione turbetis.

Hic item Trygetius (nam ille alter adhuc omnino absens erat):

—Facile est—inquit—huic quidem respondere complexioni tuae, sed me in praesentia similitudo deficit, qua sententiam meam video asseri illustrarique debere. Tamen dicam quod sentio; facies enim tu quod paulo ante fecisti. Non enim illa commemoratio tenebrarum ad id quod a me involutum prolatum erat, parum nobis attulit luminis. Namque omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege

no debe. Y así considerada en sí misma con un espíritu estrecho, nos ofende y asquea por su fealdad. Pero si levantamos y extendemos los ojos de la mente a la universalidad de las cosas, nada hallaremos que no esté ordenado y ocupando un lugar distinto y acomodado.

12. —¡Cuántas ideas sublimes—respondí yo—, cuántas verdades admirables me comunica por vuestra boca nuestro Dios, y no sé qué orden oculto de las cosas, según cada vez más me inclino a creer! Porque me estáis diciendo unas cosas que no sé cómo pueden decirse sin haberlas intuido ni cómo las conocéis. ¡Tan altas y verdaderas me parecen! ¿Y buscabas tú un símil para dar resalte a tu pensamiento? A mí me ocurren a granel, confirmándome en la verdad que has dicho. ¿Qué cosa más horrible que un verdugo? ¿Ni más truculento y fiero que su ánimo? Y, sin embargo, él tiene lugar necesario en las leyes y está incorporado al orden con que se debe regir una sociedad bien gobernada. Es un oficio degradante para el ánimo, pero contribuye al orden ajeno castigando a los culpables. ¿Qué cosa mas sórdida y vana que la hermosura y las torpezas de las meretrices, alcahuetes y otros cómplices de la corrupción? Suprime el lenocinio de las cosas humanas y todo se perturbará con la lascivia; pon a las meretrices en el lugar de las matronas, y todo quedará envilecido, afeado y mancillado. Así, pues, esta clase de hombres de vida desordenada se reduce a un vilísimo lugar por las leyes del orden. ¿No hay también en los animales algunos miembros que mirados por sí mismos, sin la conexión que tienen con el organismo entero, nos repugnan? Sin embargo, el orden de la Naturaleza ni los ha su-

dispositis, nullo modo esse sinitur ubi esse non debet. Ita fit ut angusto animo ipsam solam quisque considerans, veluti magna repercussus foeditate aversetur. Si autem mentis oculos erigens atque diffundens, simul universa collustret, nihil non ordinatum suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet.

12. —Quam magna—inquam—quam mira mihi per vos Deus ille atque ipse ut magis magisque credere adducor, rerum nescio quis occultus ordo respondet! Nam ea dicitis quae nec quomodo dicantur non visa, nec quomodo ea videatis intelligo; ita ea et vera et alta esse suspicor. Simile autem aliquod in istam sententiam tu fortasse unum requirebas. At mihi iam occurrunt innumerabilia, quae me ad consentiendum prorsus trahunt. Quid enim carnifice tetrius? quid illo animo truculentius atque dirius? At inter ipsas leges locum necessarium tenet et in bene moderatae civitatis ordinem inseritur estque suo animo nocens, ordine autem alieno poena nocentium. Quid sordidius, quid inanius decoris et turpitudinis plenius meretricibus, lenonibus caeterisque hoc genus pestibus dici potest? Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus: constitue matronarum loco, labe ac dedecore dehonestaveris. Sic igitur hoc genus hominum per suos mores impurissimum vita, per ordinis leges conditione vilissimum. Nonne in corporibus animantium

primido, por ser necesarios, ni los ha colocado en un lugar preeminente por causa de su deformidad, porque ellos, aun siendo deformes y ocupando su lugar, enaltecen el de los miembros más nobles. ¿Qué cosa más atrayente, qué espectáculo más propio de una granja campestre, como la riña y contienda de los gallos mencionados en el libro anterior? Y con todo, ¡qué abominable nos pareció la deformidad del vencido! Y, sin duda, ella contribuyó también a un aumento del interés del combate.

13. Así son todas las cosas, en mi opinión; pero su comprensión exige una mirada perspicaz. Los poetas estiman los barbarismos y solecismos, prefiriendo con disfrazados nombres llamarlos figuras y metaplasmos a evitar vicios manifiestos. Quitad a la poesía esas libertades, y echaremos en falta un condimento gratísimo. Prodigadlas con demasía y todo será acre, podrido, rancio y fastidioso. Trasladadlas a la conversación libre y forense, y ¿quién no las mandará que se retiren al teatro? El orden, pues, que todo lo modera y enfrena, ni permitirá su excesivo empleo donde se puede, ni su uso en cualquier parte. Intercalando un estilo humilde y algo descuidado, se embellecen los pasos y lugares venustos. Pero si predomina en todo el discurso, se desprecia como vil; si falta, no relucen tanto los pasajes bellos ni dominan, por decirlo así, en sus dominios y posesiones; su propio brillo los oscurece y todo es confusión [a].

quaedam membra, si sola attendas, non possis attendere? Tamen ea naturae ordo nec quia necessaria sunt, deesse voluit, nec quia indecora, eminere permisit. Quae tamen deformia suos locos tenendo, meliorem locum concessere melioribus. Quid nobis suavius, quod agro villaeque spectaculum congruentius fuit pugna illa conflictuque gallinaceorum gallorum, cuius superiore libro fecimus mentionem? Quid abiectius tamen deformitate subiecti vidimus? Et per ipsam tamen eiusdem certaminis perfectior pulchritudo provenerat.

13. Talia, credo, sunt omnia, sed oculos quaerunt. Soloecismos et barbarismos quos vocant, poetae adamaverunt; quae schemata et metaplasmos mutatis appellare nominibus quam manifesta vitia fugere maluerunt. Detrahe tamen ista carminibus, suavissima condimenta desiderabimus. Congere multa in unum locum, totum acre, putidum, rancidum, fastidibo. Transfer in liberam forensemque dictionem; quis non eam fugere atque in theatra secedere iubebit? Ordo igitur ea gubernans et moderans, nec apud se nimia nec ubilibet aliena esse patietur. Submissa quaedam impolitaeque simillima ipsos saltus ac venustos locos sese interponens illustrat oratio. Quae si sola sit, proiicis ut vilem: si autem desit, illa pulchra non prominent, non in suis quasi regionibus possessionibusque dominantur sibique ipsa propria luce obstant, totumque confundunt.

[a] Véanse las notas 13 y 14: *El verdugo en la ciudad* y *La tolerancia del vicio*.

CAPÍTULO V

Cómo se ha de curar el error de los que creen que las cosas no están regidas con orden

Aquí también hemos de mostrarnos muy agradecidos al orden. Pues ¿quién no teme y detesta las conclusiones engañosas o que se deslizan furtivamente con paulatinas adiciones y sustracciones para introducir el error? ¿Quién no las aborrece? Con todo, en las disputas, debidamente colocadas en sus lugares, tanto pueden que no sé cómo por ellas hasta el mismo engaño nos resulta agradable. ¿No se alabará también aquí el orden?

14. Si pasamos a la música, a la geometría, a los movimientos de los astros, a las leyes de los números, de tal modo el orden impera en ellos, que si alguien quiere ver, por decirlo así, su fuente y su santuario, o lo descubre en ellos o por ellos es guiado sin error hasta él. La erudición adquirida en estas disciplinas, usada moderadamente—pues nada más temible que lo excesivo—, forma tales discípulos y maestros en la filosofía que por doquier volarán y llegarán, llevándose a muchos consigo, hasta aquel sumo modo, fuera del cual ni se puede ni se debe exigir más. Y desde allí cuando todavía vive en medio de las cosas de la vida humana, ha de mirarlas con menosprecio y discernirlas bien, sin dejarse impresionar por cuestiones particulares; como, por ejemplo: por qué uno carece de hijos, cuando desea tenerlos y al otro le aflige tanto la excesiva fecundidad de la esposa; por qué éste anda tan escaso de dinero, siendo tan liberal en sus deseos, y el usurero, macilento y roñoso, lo incuba enterrándolo en los fosos de la tierra;

CAPUT V

Quomodo medendum errori credentium res nullo ordine geri

Magnae et hic debentur ordini gratiae. Mentientes conclusiones, aut irrepentes paulatim, vel minuendo vel addendo in assensionem falsitatis, quis non metuat? quis non oderit? Saepe tamen in disputationibus certis et suis sedibus collocatae tantum valent, ut nescio quomodo per eas dulcescat ipsa deceptio. Nonne hic quoque ordo ipse laudabitur?

14. Iam in musica, in geometria, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur ut si quis quasi eius fontem atque ipsum penetrale videre desideret, aut in his inveniat aut per haec eo sine ullo errore ducatur. Talis enim eruditio, si quis ea moderate utatur (nam nihil ibi quam nimium formidandum est), talem philosophiae militem nutrit vel etiam ducem ut ad summum illum modum, ultra quem requirere aliquid nec possit, nec debeat, nec cupiat, qua vult evolet atque perveniat multosque perducat. Unde iam, dum ipsis humanis rebus teneatur, sic eas despiciat cunctaque discernat, ut nullo modo eum moveat cur alius optet liberos habere nec habeat, alius nimia uxoris fecunditate torqueatur, egeat ille pecunia, qui largiri liberaliter multa

por qué la lujuria dilapida y derrocha tan cuantiosos patrimonios, y el mendigo, a fuerza de lágrimas, apenas logra unos ochavos; por qué es encumbrado a los honores este indigno; por qué hay ocultas ejemplares costumbres en la multitud anónima.

15. Estas y otras parecidas cuestiones que se ventilan en la vida humana impulsan muchas veces a los hombres a creer impíamente que no estamos gobernados por el orden de la Providencia, mientras otros, piadosos y buenos y dotados de espléndido ingenio, no pudiendo creer que estemos abandonados del sumo Dios, con todo, envueltos en la bruma y en la confusa riolada de tantas cosas, no aciertan a ver ningún orden y quieren que se les descubran las causas ocultísimas, y recurren a la poesía para cantar sus lamentos y errores [a]. Los cuales no hallarán una satisfactoria respuesta ni para esta sencilla cuestión: ¿por qué los italianos piden siempre inviernos serenos y nuestra miserable Getulia se muere de sed? ¿Quién puede responder a esto? ¿O dónde se pueden descifrar y conjeturar los motivos de semejante disposición? Pero yo, si algo valen mis amonestaciones para mis discípulos, creo que deben educarse antes en aquellas artes liberales; de otro modo no puede aspirarse a la luminosa aclaración de estos problemas. Pero si los detiene la pereza, la preocupación de los negocios seculares o la falta de capacidad, entonces acójanse al baluarte seguro de la fe, y con vínculos los atraiga a sí, librándolos de los males horrendos y oscurísimos, Aquel que no permite que se pierda nadie, si cree en El adhiriéndose a los divinos misterios.

paratus est, eique defossae incubet macer et scabiosus fenerator, ampla patrimonia luxuries dispergat atque diffundat, vix toto die lacrymans mendicus nummum impetret, alium honor extollat indignum, lucidi mores abscondantur in turba.

15. Haec et alia in hominum vita cogunt homines plerumque impie credere nullo nos ordine divinae providentiae gubernari. Alii autem pii et boni atque splendido ingenio praediti, qui neque nos deseri a summo Deo possunt in animum inducere et tamen rerum tanta quasi caligine atque commixtione turbati nullum ordinem vident, volentes sibi nudari abditissimas causas, errores suos saepe etiam carminibus conquerentur [1]. Qui si hoc solum interrogent, cur Itali semper serenas hiemes orent et item semper Getulia nostra misera sitiat, quis eis facile respondebit? aut ubi apud nos indagabitur illius ordinis ulla suspicio? Ego autem, si quid meos monere possum, quantum mihi apparet quantumque sentio, censeo illos disciplinis omnibus erudiendos. Aliter quippe ista sic intelligi, ut luce clariora sint, nullo modo possunt. Si autem aut pigriores sunt aut aliis negotiis praeoccupati aut iam duri ad discendum, fidei sibi praesidia parent, quo illos vinculo ad sese trahat atque ab his horrendis et involutissimis malis liberet ille, qui neminem sibi per mysteria bene credentem perire permittit.

[a] Parece aludir al poema que compuso su amigo Cenobio sobre esta materia. Cf. arriba I 7,20.

[1] Zenobii carmen subindicare videtur, de quo supra I c.7 n.20.

16. Un doble camino, pues, se puede seguir para evitar la obscuridad que nos circuye: la razón o la autoridad. La filosofía promete la razón, pero salva a poquísimos, obligándolos, no a despreciar aquellos misterios, sino a penetrarlos con su inteligencia, según es posible en esta vida. Ni persigue otro fin la verdadera y auténtica filosofía sino enseñar el principio sin principio de todas las cosas, y la grandeza de la sabiduría que en El resplandece, y los bienes que sin detrimento suyo se han derivado para nuestra salvación de allí. A este Dios único, omnipotente, tres veces poderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, nos lo dan a conocer los sagrados misterios, cuya fe sincera e inquebrantable salva a los pueblos, evitando la confusión de algunos, y el agravio de otros. Y la sublimidad del misterio de la encarnación, por la que Dios tomó nuestro cuerpo, viviendo entre nosotros, cuanto más vil parece, tanto mejor ostenta la clemencia divina, y resulta más remota e inasequible a la soberbia de los hombres de ingenio.

17. ¿Y no os parece que pertenece a un elevado orden el aprender y conocer el origen del alma, su destino en este mundo, su diferencia de Dios, la porción propia que alterna con ambas naturalezas, en qué sentido muere y cómo se demuestra su inmortalidad? Temas son éstos cuyo estudio reclama un orden grave y cierto, del que hablaremos después si ha lugar. Yo quiero ahora grabéis bien en vuestro ánimo lo siguiente: si alguien, temerariamente y sin ordenar bien sus conocimientos de las artes, se atreve a entrar en este campo, es más bien curioso que estudioso, más crédulo que docto, más temerario que precavido. Así, pues,

16. Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem, aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intelligere, ut intelligenda sunt, cogit. Nullumque aliud habet negotium, quae vera, et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit, quem unum Deum omnipotentem eumque tripotentem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, docent veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi praedicant. Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe lateque *remotius.*

17. Anima vero unde originem ducat quidve hic agat, quantum distet a Deo, quid habeat proprium quod alternat in utramque naturam, quatenus moriatur et quomodo immortalis probetur, quam magni putatis esse ordinis, ut ista discantur? Magni omnino atque certi: de quo breviter, si tempus fuerit, loquemur. Illud nunc a me accipiatis, volo: si quis temere ac sine ordine disciplinarum in harum rerum cognitionem

me lleno de asombro—pero véome obligado a confesarlo—cómo habéis podido responder tan bien y con tanto tino a las cuestiones que os he propuesto. Pero veamos hasta dónde puede progresar vuestra secreta intención. Ya podemos escuchar también las palabras de Licencio, a quien no sé qué prolija ocupación le ha arrebatado de nuestra presencia y de nuestro discurso, de modo que leerá esta parte de nuestro escrito con la misma novedad con que nuestros amigos ausentes. Pero vuelve ya a nosotros, Licencio, y presta toda tu atención, porque para ti hablo. Diste por buena mi definición y quisiste enseñarme, según interpreto tus palabras, en qué consiste el estar con Dios, con quien permanece inmutablemente unida la mente del sabio [a].

CAPÍTULO VI

CÓMO LA MENTE DEL SABIO ESTÁ INMÓVIL

18. Pero me turba la siguiente dificultad: mientras el sabio se halla en este mundo, no puede negarse que vive en el cuerpo; ¿cómo, pues, moviéndose corporalmente de una parte a otra, puede permanecer inmóvil su mente? De este modo podríase decir también que los hombres embarcados en una nave no se mueven con el movimiento de la misma, si bien sabemos que ellos la dirigen y gobiernan. Aunque sólo con el pensamiento la dirigiesen, llevándola a donde les plazca, con todo, al moverse ella,

audet irruere, pro studioso illum curiosum, pro docto credulum, pro cauto incredulum fieri. Itaque mihi quod modo interroganti tam bene atque apte respondistis, et miror unde sit et cogor agnoscere. Videamus tamen quousque progredi vestra latens possit intentio. Iam nobis Licentii etiam verba reddantur, qui tam diu nescio qua cura occupatus, alienus ab hoc sermone fuit, ut eum ista non aliter quam eos qui non adsunt familiares nostros credam esse lecturum. Sed redi ad nos, quaeso, Licenti, atque hic totus fac ut adsis; tibi enim dico. Nam definitionem meam tu probasti, qua dictum est quid sit esse cum Deo, cum quo mentem sapientis manere immobilem me, quantum assequi valeo, docere voluisti.

CAPUT VI

MENS SAPIENTIS IMMOBILIS

18. Sed illud me movet, quomodo cum iste sapiens quamdiu inter homines vivit in corpore esse non negetur, quo pacto fiat ut eius corpore huc atque illuc vagante, mens immobilis maneat. Isto enim modo potes dicere, cum movetur navis, homines qui in ea sunt non moveri, quamvis ab ipsis eam possideri gubernarique fateamur. Etenim si sola eam cogita-

[a] Véanse las notas 15 y 16: *«Auctoritas» y «ratio» y El objeto de la filosofía.*

no puede menos de afectarles el movimiento a todos los que van dentro.

—No está el alma en el cuerpo de modo que éste mande en aquélla—objetó Licencio.

—Ni yo digo eso; pero tampoco el caballero va en el caballo de modo que éste mande en aquél, y, sin embargo, aunque gobierna al animal, no puede menos de moverse con él.

—Puede estar sentado inmóvil—replicó él.

—Así nos vas a obligar a definir el movimiento; y si te atreves, hazlo.

—Quede para ti hacerme ese favor, pues sigue en pie mi ruego, y no me preguntes otra vez si me gusta definir. Cuando lo pueda hacer, ya te lo manifestaré.

Dicho esto vino a nosotros corriendo un muchacho de la casa, a quien habíamos dado este encargo, diciéndonos que era la hora de comer.

Entonces dije yo:

—Este muchacho nos obliga no a definir qué sea el movimiento, sino a verlo con nuestros propios ojos. Vayamos, pues, y de este lugar nos traslademos a otro. Porque no otra cosa es, según pienso, el moverse.

Se rieron ellos y nos retiramos de allí.

tione regerent facerentque ire quo vellent, tamen, cum ea moveretur, non possent illi qui ibidem constituti sunt, non moveri.

—Non—ait Licentius—animus ita est in corpore ut corpus imperet animo.

—Neque hoc ego dico—inquam—; sed etiam eques non ita est in equo ut ei equus imperet, et tamen, quamvis quo velit ire equum agat, equo moto moveatur necesse est.

—Potest—inquit—sedere ipse immobilis.

—Cogis nos—inquam—definire quid sit moveri; quod si potes, facias volo.

—Prorsus—inquit—maneat, quaeso, beneficium tuum, nam manet postulatio mea et ne me rursus interroges, utrum mihi definire placeat; quando id facere potuero, ipse profitebor.

Quae cum dicta essent, puer de domo cui dederamus id negotii, cucurrit ad nos et horam prandii esse nuntiavit.

Tum ego:

—Quid sit—inquam—moveri, non definire nos puer iste, sed ipsis oculis cogit ostendere. Eamus igitur et de isto loco in alium locum transeamus: nam nihil est aliud, nisi fallor, moveri.

Hic cum arrisissent, discessimus.

DISPUTA SEGUNDA

19. Terminada la comida, porque el cielo se había cubierto de nubes nos fuimos a sentar en el lugar acostumbrado de los baños. Y yo comencé:

—¿Concedes, pues, Licencio, que el movimiento es el tránsito de un lugar a otro?

—Sí.

—¿Concedes igualmente que nadie puede hallarse en un lugar donde no había estado antes sin haberse movido?

—No entiendo lo que dices.

—Si una cosa ha estado en un lugar antes y ahora se halla en otro, ¿concedes que se ha movido?

—Ciertamente.

—Luego—le dije yo—, ¿puede un sabio estar aquí corporalmente presente con nosotros y su ánimo ausente?

—Creo que es posible.

—¿Y podría suceder eso aunque hablase con nosotros y nos comunicase su doctrina?

—Aunque nos comunicase su sabiduría, no diría que estaba con nosotros, sino consigo mismo.

—¿Luego no en su cuerpo?

—No.

DISPUTATIO SECUNDA

19. At ubi refecimus corpora, quoniam caelum obduxerat nubes, solito loco in balneo consedimus. Atque ego:

—Concedis ergo—inquam—, Licenti, nihil esse aliud motum quam de loco in locum transitum?

—Concedo—inquit.

—Concedis ergo—inquam—neminem in eo loco esse in quo non fuerat, et motum non fuisse?

—Non intelligo—inquit.

—Si quid—inquam—in alio loco fuit dudum et nunc in alio est, motum esse concedis?

Assentiebatur.

—Ergo—inquam—posset alicuius sapientis vivum corpus hic modo nobiscum esse, ut animus hinc abesset?

—Posset—inquit.

—Etiamne—inquam—si nobiscum colloqueretur et nos aliquid doceret?

—Etiamsi—inquit—nos ipsam doceret sapientiam, non illum diceremus nobiscum esse, sed secum.

—Non igitur in corpore?—inquam.

—Non—inquit.

—Pues entonces aquel cuerpo que yo he llamado vivo, ¿no sería un cadáver?—le objeté yo.

—No sé cómo explicarme. Porque comprendo que no puede haber un organismo vivo sin su alma, y no puedo decir que el alma del sabio, hállese donde se halle su cuerpo, no está con Dios.

—Yo te ayudaré a explicar eso. Tal vez porque Dios está presente en todas partes, adondequiera que vaya el sabio, allí encuentra a Dios con quien estar. Y así podemos afirmar que él se mueve localmente y siempre está con Dios.

—Confieso que su cuerpo se ha trasladado de un lugar a otro, pero niego que su mente se mueva, si realmente es sabio.

CAPÍTULO VII

CÓMO HABÍA ORDEN ANTES DE VENIR EL MAL

20. —Cedo en esta ocasión—le dije—para que no estorbe nuestra marcha un problema obscurísimo que debe tratarse largamente con suma cautela. Mas como ya hemos definido qué es estar con Dios, veamos ahora si podemos saber qué es hallarse sin Dios, aunque la tengo ya por cosa manifiesta. Seguramente dirás que están sin Dios todos los que no están con Dios.

—Si yo tuviera tu facundia—respondió Licencio—, te diría

Cui ego:

—Corpus illud quod careret animo, nonne mortuum fatereris, cum ego vivum proposuerim?

—Nescio—inquit—quomodo explicem. Nam et corpus hominis vivum esse non posse video, si animus in eo non sit, et non possum dicere, ubiubi sit corpus sapientis, non eius animum esse cum Deo.

—Ego—inquam—faciam ut hoc explices. Fortasse enim quia ubique Deus est, quoquo ierit sapiens, invenit Deum cum quo esse possit. Ita fit ut possimus et non negare illum de loco in locum transire, quod est moveri, et tamen semper esse cum Deo.

—Fateor—inquit—corpus illud de loco in locum transitum facere, sed mentem ipsam nego, cui nomen sapientis impositum est.

CAPUT VII

QUOMODO ORDO FUERIT CUM MALUM NON ESSET

20. —Nunc interim tibi cedo—inquam—ne res obscurissima et diutius diligentiusque tractanda, impediat in praesentia propositum nostrum. Sed illud videamus, quoniam definitum est a nobis quid sit esse cum Deo, utrum scire possimus etiam quid sit esse sine Deo, quamvis iam manifestum esse arbitror. Nam credo videri tibi eos qui cum Deo non sunt esse sine Deo.

—Si possent—inquit—mihi verba suppetere, dicerem fortasse quod

tal vez una cosa grata. Pero soporta mi balbuceo infantil y con mente veloz penetra en las mismas cosas. Porque los tales no me parecen que están con Dios, y, sin embargo, son poseídos por El. Así no puedo decir que están sin Dios aquelllos a quienes posee Dios. Ni digo que están con Dios, porque ellos no tienen a Dios. Pues ya definimos en la amenísima conversación de tu natalicio que poseer a Dios equivale a gozarle. Con todo, te confieso que me asustan estas proposiciones contrarias como son el no estar ni separado de Dios ni unido con El.

21. —No te inquiete por ahora eso. Habiendo acuerdo sobre las cosas, no repares en las palabras. Volvamos por fin a la definición del orden. Orden has dicho que es la regla con que Dios dirige todas las cosas. Pero ninguna cosa hay que no la haga El; por eso, según crees, nada puede hallarse fuera del orden.

—Sigo firme en mi opinión; pero ya adivino lo que vas a decir: si Dios hace también las cosas mal hechas.

—Muy bien—le dije—; has clavado tus ojos en mi pensamiento. Pero como has adivinado mi objeción, adivina también mi respuesta.

Y él, moviendo la cabeza y hombros, dijo:

—Estoy agitado.

En aquel momento llegó allí la madre. Y él pidió después de un rato de silencio que le repitiese la pregunta, pues no ha-

tibi non displiceret. Sed peto perferas infantiam meam resque ipsas, ut te decet, veloci mente praeripias. Nam isti nec cum Deo mihi videntur esse et a Deo tamen haberi. Itaque non possum eos sine Deo esse dicere quos Deus habet. Cum Deo item non dico, quia ipsi non habent Deum. Siquidem Deum habere, iam inter nos pridem in sermone illo quem die natali tuo iucundissimum habuimus, placuit nihil aliud esse quam Deo perfrui. Sed fateor me formidare ista contraria, quomodo quisque nec sine Deo sit nec cum Deo [2].

21. —Non te moveant ista—inquam—. Nam ubi res convenit, quis non verba contemnat? Quare iam ad illam tandem ordinis definitionem redeamus. Nam ordinem esse dixisti quo Deus agit omnia. Nihil autem, ut video, non agit Deus: nam inde visum tibi est nihil praeter ordinem posse inveniri.

—Manet—inquit—sententia mea: sed iam video quid sis dicturus, utrum Deus agat quae non bene agi confitemur.

—Optime—inquam—; prorsus oculum in mentem iniecisti. Sed ut vidisti quid essem dicturus, ita peto videas quid respondendum sit.

Atque ille nutans capite atque humeris:

—Turbamur—inquit.

Et huic forte quaestioni mater supervenerat. Atque ille post aliquantulum silentium petiit ut a me hoc ipsum rursus interrogaretur. Cui loco

[2] *De beata vita* n.34: «Hoc est animis Deum habere, id est Deo perfrui».

bía notado que Trigecio había respondido ya. Yo le dije entonces:

—¿A qué repetir lo que está dicho? "No hagas lo que está hecho", dice el refrán. Infórmate después por la lectura de lo que tratamos entonces, si no pudiste oírnos. Disimulé aquella ausencia de nuestro discurso, aun siendo larga, para no impedirte de lo que hacías por ti mismo, atento a tus ideas, lejos de nosotros, y para proseguir los razonamientos que habían de conservarse por escrito.

22. Ahora te pregunto lo que no hemos discutido minuciosamente hasta aquí. Pues cuando en un principio no sé qué orden nos dio ocasión para tratar esto, recuerdo que dijiste que era la justicia de Dios la que separa buenos y malos, dando a cada uno lo suyo. No hay, a mi parecer, más clara definición de la justicia. Así, pues, te ruego me respondas a esto: ¿te parece que Dios dejó de ser justo alguna vez?

—Nunca—respondió.

—Luego si Dios fue siempre justo, siempre coexistieron el bien y el mal.

—También me parece a mí legítima la consecuencia—dijo la madre—. No habiendo malos, no podía ejercitarse la justicia de Dios; y si alguna vez no retribuyó a buenos y malos según su merecido, no parece que fuese justo entonces.

—Luego si es verdad esa opinión—dijo Licencio—, ¿tendremos que decir que el mal es eterno?

superius a Trygetio fuisse responsum non omnino animadverterat. Tum ego:

—Quid—inquam—vel cur tibi repetam? "Actum, aiunt, ne agas" [3]. Quare moneo potius ut ea quae supra dicta sunt vel legere cures si audire nequivisti. Quam quidem absentiam a sermone nostro animi tui non aegre tuli diuque ita esse te pertuli, ut neque illa impedirem quae tecum intentus remotusque a nobis pro te agebas, et ea persequerer quae te amittere stilus iste non sineret.

22. Nunc illud quaero quod nondum discutere diligenti ratione tentavimus. Nam ut primum nobis istam de ordine quaestionem nescio quis ordo peperit, memini te dixisse hanc esse iustitiam Dei, quae separat inter bonos et malos et sua cuique tribuit. Nam nulla est, quantum sentio, manifestior iustitiae definitio: itaque respondeas velim utrum tibi videatur aliquando Deum non fuisse iustum.

—Nunquam—inquit.

—Si ergo semper—inquam—Deus iustus, semper bonum et malum fuerunt.

—Prorsus—inquit mater—, nihil aliud video quod sequatur. Non enim iudicium Dei fuit ullum quando malum non fuit, nec, si aliquando bonis et malis sua cuique non tribuit, potest videri iustus fuisse.

Cui Licentius:

—Ergo dicendum nobis censes—inquit—semper malum fuisse.

[3] TERENTIUS, *Phorm.* 419.

—No me atrevo a decir eso—respondió ella.

—Pues ¿a qué nos atenemos?—les dije yo—. Si Dios es justo, porque juzga entre buenos y malos, cuando no había malos, no era justo.

Hubo silencio aquí, y notando que Trigecio quería intervenir, le di permiso.

Y dijo lo siguiente:

—Ciertamente, Dios era justo, porque podía discriminar lo bueno de lo malo en caso de existir, y por esa potestad era ya justo. Pues cuando decimos que Cicerón prudentemente descubrió la conjuración de Catilina y que por la templanza se mantuvo insobornable para perdonar a los culpables, condenándolos justamente al último suplicio con la autoridad del Senado, soportando con fortaleza los dardos de los enemigos, y, como dijo él, todo el peso del odio, no significa esto que le hubieran faltado dichas virtudes a no haber maquinado Catilina un plan tan funesto para la república. Porque la virtud hay que estimarla en sí misma en el hombre, no al trasluz de esta clase de obras; pues, ¿cuánto más en Dios?, si es que es lícito en el aprieto y penuria de nuestras palabras comparar las cosas divinas con las humanas. Pues para comprender cómo Dios era justo siempre, al comenzar el mal y discriminarlo del bien, sin ninguna demora dio a cada cual lo suyo; no tenía necesidad de aprender lo que era la justicia, sino de usar la que siempre tuvo.

23. Habiendo asentido a esto mi madre y Licencio, yo intervine:

—Non audeo—inquit illa—hoc dicere.

—Quid ergo dicemus?—inquam—. Si Deus ideo iustus est, quia iudicat inter bonos et malos, quando non erat malum, non erat iustus.

Hic illis tacentibus animadverti Trygetium respondere velle atque permisi.

At ille:

—Prorsus—inquit—, erat Deus iustus. Poterat enim bonum malumque secernere, si exstitisset, et eo ipso quo poterat iustus erat. Non enim, cum dicimus Ciceronem prudenter investigasse coniurationem Catilinae, temperanter nullo corruptum fuisse praemio quo parceret malis, iuste illos summo supplicio senatus auctoritate mactasse, fortiter sustinuisse omnia tela inimicorum et molem, ut ipse dixit, invidiae, non in eo fuissent virtutes istae, nisi Catilina reipublicae tantam perniciem comparasset. Virtus enim per seipsam, non per aliquod huiusmodi opus consideranda est et in homine, quanto magis in Deo? si tamen in angustiis rerum atque verborum componere illis ista quoquo modo permittitur. Nam, ut intelligamus quia Deus semper iustus fuit, quando exstitit malum quod a bono seiungeret, nihil distulit sua cuique tribuere: non enim tunc ei erat discenda iustitia, sed tunc ea utendum, quam semper habuit.

23. Quod cum et Licentius et mater in tanta necessitate approbassent:

—¿Qué dices a esto, Licencio? ¿Dónde está lo que con tanto ahínco defendías, esto es, que nada se hace fuera del orden? Lo que dio lugar al origen del mal no se hizo por orden de Dios, sino que al nacer el mal fue sometido al orden divino.

Y él, admirándose y molestándose de que se le escapase de las manos una causa tan noble, dijo:

—Absolutamente sostengo que comenzó el orden cuando tuvo origen el mal.

—Luego el origen del mal no se debe al orden—dije—, si el orden comenzó a existir después del mal. Pero siempre estaba el orden en Dios; y o siempre existió la nada, que es el mal, o si alguna vez comenzó, puesto que el orden o es un bien o procede del bien, nada hubo ni habrá jamás sin orden. No sé qué razón más adecuada se me ha ofrecido, pero me la arrebató el olvido, lo cual creo ha sucedido por el mérito, la condición o el orden de mi vida.

—Ignoro cómo se me ha deslizado una sentencia que ahora desecho—insistió él—, porque no debí haber dicho que después del mal comenzó el orden; antes bien, se ha de creer que siempre estuvo en Dios, como ha sostenido Trigecio, la divina justicia y que no vino a aplicarse hasta que hubo males.

—Vuelves a caer en el cepo—le contesté yo—, siempre permanece inconcuso lo que no quieres; porque haya estado el orden

—Quid—inquam—dicis, Licenti? Ubi est quod tam magnopere asseruisti, nihil praeter ordinem fieri? Quod enim factum est ut malum nasceretur, non utique Dei ordine factum est, sed cum esset natum, Dei ordine inclusum est.

Et ille admirans ac moleste ferens quod tam repente bona causa esset lapsa de manibus:

—Prorsus—inquit—ex illo dico coepisse ordinem ex quo malum esse coepit.

—Ergo—inquam—ut esset ipsum malum, non ordine factum est, si postquam malum ortum est, ordo esse coepit; sed semper erat ordo apud Deum et aut semper fuit nihil quod dicitur malum, aut si aliquando invenitur coepisse, quia ordo ipse aut bonum est aut ex bono est, numquam aliquid sine ordine fuit nec erit aliquando. Quamvis et nescio quid potius occurrit, sed illa consuetudine oblivionis elapsum est: quod credo ordine contigisse pro merito vel gradu vel ordine vitae [4].

—Nescio quomodo mihi—inquit—effugit quam nunc sperno sententiam: non enim debui dicere postquam malum natum est coepisse ordinem, sed ut illa iustitia, de qua Trygetius disseruit, ita et ordinem fuisse apud Deum, sed ad usum non venisse, nisi postquam mala esse coeperunt.

—Eodem—inquam—relaberis; illud enim, quod minime vis, inconcussum manet, nam sive apud Deum fuit ordo, sive ex illo tempore

[4] Insignis hic omissio est in codicibus novem, iisque non deterioris notae, qui ad haec verba, *ordo esse coepit,* ista continenter subiiciunt: Nescio quomodo mihi (PL 32,1005,1).

en Dios o haya comenzado a coexistir con el mal, siempre resulta que el mal nació fuera del orden. Y si concedes esto, debes igualmente confesar que puede hacerse algo contra el orden; y con esto se debilita y cae por tierra tu causa; si no lo concedes, parece que el mal se origina del orden de Dios, y entonces le confiesas autor de los males, lo cual es una impiedad horrible.

Habiéndose repetido esto tantas veces, porque no lo entendía o simulaba no entenderlo, cerró la boca y guardó silencio.

Entonces dijo la madre:

—Yo creo que algo puede hacerse fuera del orden de Dios, porque el mismo mal que se ha originado no ha nacido del orden divino; pero la divina justicia no le ha consentido estar desordenado y lo ha reducido y vinculado al orden conveniente.

24. Viendo yo aquí con qué afán y entusiasmo buscaban todos a Dios, pero sin tener un concepto claro del orden, con que se llega a la inteligencia de su inefable Majestad, les dije:

—Os ruego que, si amáis mucho el orden, no permitáis en vosotros ninguna precipitación ni desorden. Pues si bien una secretísima razón nos promete demostrar que nada se hace fuera del orden divino, con todo, si al maestro de escuela viésemos empeñado en enseñar a un niño el silabario antes de darle a conocer las letras, no digo que sería digno de risa y un necio, sino un loco de atar, por no guardar el método de la enseñanza. Y cosas de este género cometen a granel los ignorantes, que son repren-

esse coepit, ex quo etiam malum, tamen malum illud praeter ordinem natum est. Quod si concedis, fateris aliquid praeter ordinem posse fieri, quod causam tuam debilitat ac detruncat: si autem non concedis, incipit Dei ordine natum malum videri et malorum auctorem Deum fateberis, quo sacrilegio mihi detestabilius nihil occurrit.

Quod cum sive non intelligenti sive dissimulanti se intellexisse, versarem saepius et revolverem, nihil habuit quod diceret et se silentio dedit.

Tum mater:

—Ego—inquit—non puto nihil potuisse praeter Dei ordinem fieri, quia ipsum malum quod natum est, nullo modo Dei ordine natum est, sed illa iustitia id inordinatum esse non sivit et in sibi meritum ordinem redegit et compulit.

24. Hic ego cum omnes cernerem studiosissime ac pro suis quemque viribus Deum quaerere, sed ipsum de quo agebamus ordinem non tenere quo ad illius ineffabilis maiestatis intelligentiam pervenitur:

—Oro vos—inquam—, si, ut video, multum diligitis ordinem, ne nos praeposteros et inordinatos esse patiamini. Quanquam enim occultissima ratio se demonstraturam polliceatur nihil praeter divinum ordinem fieri, tamen si quempiam ludimagistrum audiremus conantem docere puerum syllabas, quem prius litteras nemo docuisset, non dico ridendum tanquam stultum, sed vinciendum tanquam furiosum putaremus, non ob aliud, opinor, nisi quod docendi ordinem non teneret. At multa talia ab imperitis quae a doctis reprehendantur ac derideantur, et dementes

didos y burlados por los doctos, y los dementes, censurados hasta por los necios; y, sin embargo de que aun todas estas cosas, tenidas como perversas, no se exorbitan de un orden divino, promete evidenciarlo a las almas amantes de Dios y de sí mismas una disciplina elevada y remotísima del alcance de la multitud, comunicándoles una certeza superior a la que ofrecen las verdades de la matemática.

CAPÍTULO VIII

SE ENSEÑAN A LOS JÓVENES LOS PRECEPTOS DE LA VIDA Y EL ORDEN DE LA ERUDICIÓN

25. Esta disciplina es la misma ley de Dios, que, permaneciendo siempre fija e inconcusa en El, en cierto modo se imprime en las almas de los sabios; de modo que tanto mejor saben vivir y con tanta mayor elevación, cuanto más perfectamente la contemplan con su inteligencia y la guardan con su vida. Y esa disciplina a los que desean conocerla les prescribe un doble orden, del que una parte se refiere a la vida y otra a la instrucción.

Los jóvenes dedicados al estudio de la sabiduría se abstengan de todo lo venéreo, de los placeres de la mesa, del cuidado excesivo y superfluo ornato de su cuerpo, de la vana afición a los espectáculos, de la pesadez del sueño y la pigricia, de la emulación, murmuración, envidia, ambición de honra y mando, del inmoderado deseo de alabanza. Sepan que el amor al dinero es

homines, quae nec stultorum iudicium fugiunt, facere nemo ambigit: et tamen etiam ista omnia quae fatemur esse perversa, non esse praeter divinum ordinem, alta quaedam et a multitudinis vel suspicione remotissima disciplina, se ita studiosis et Deum atque animas tantum amantibus animis manifestaturam esse promittit ut non nobis summae numerorum possint esse certiores.

CAPUT VIII

TRADUNTUR PRIMUM ADOLESCENTIBUS PRAECEPTA VITAE, TUM ORDO ERUDITIONIS

25. Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant vivere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo, et vivendo custodiunt diligentius. Haec igitur disciplina eis qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi iubet, cuius una pars vitae, altera eruditionis est.

Adolescentibus ergo studiosis eius ita vivendum est ut a venereis rebus, ab illecebris ventris et gutturis, ab immodesto corporis cultu et ornatu, ab inanibus negotiis ludorum, a torpore somni atque pigritiae, ab aemulatione, obtrectatione, invidentia, ab honorum potestatumque ambitionibus, ab ipsius etiam laudis immodica cupiditate se abstineant. Amorem autem pecuniae totius suae spei certissimum venenum esse cre-

la ruina cierta de todas sus esperanzas. No sean ni flojos ni audaces para obrar. En las faltas de sus familiares no den lugar a la ira o la refrenen de modo que parezca vencida. A nadie aborrezcan. Anden alerta con las malas inclinaciones. Ni sean excesivos en la vindicación ni tacaños en perdonar. No castiguen a nadie sino para mejorarlo, ni usen la indulgencia cuando es ocasión de más ruina. Amen como familiares a todos los que viven bajo su potestad. Sirvan de modo que se avergüencen de ejercer dominio; dominen de modo que les deleite servirles. En los pecados ajenos no importunen a los que reciban mal la corrección. Eviten las enemistades con suma cautela, súfranlas con calma, termínenlas lo antes posible. En todo trato y conversación con los hombres aténganse al proverbio común: "No hagan a nadie lo que no quieren para sí". No busquen los cargos de la administración del Estado sino los perfectos. Y traten de perfeccionarse antes de llegar a la edad senatorial, o mejor, en la juventud. Y los que se dedican tarde a estas cosas no crean que no les conciernen estos preceptos, porque los guardarán mejor en la edad avanzada. En toda condición, lugar, tiempo, o tengan amigos o búsquenlos. Muestren deferencia a los dignos, aun cuando no la exijan ellos. Hagan menos caso de los soberbios y de ningún modo lo sean ellos. Vivan con orden y armonía; sirvan a Dios; en El piensen; búsquenlo con el apoyo de la fe, esperanza y caridad. Deseen la tranquilidad y el seguro curso de sus estudios y de sus compañeros; y para sí y para cuantos puedan, pidan la rectitud del alma y la tranquilidad de la vida [a].

dant. Nihil enerviter faciant, nihil audaciter. In peccatis autem suorum vel pellant omnino iram, vel ita frenent ut sit pulsae similis. Neminem oderint. Nulla vitia non curare velint. Magnopere observent cum vindicant ne nimium sit, cum ignoscunt, ne parum. Nihil puniant quod non valeat ad melius, nihil indulgeant quod vertat in peius. Suos putent omnes, in quos sibi potestas data fuerit. Ita serviant ut eis dominari pudeat, ita dominentur ut eis servire delectet. In alienorum autem peccatis molesti non sint invito. Inimicitias vitent cautissime, ferant aequissime, finiant citissime. In omni vero contractu atque conversatione cum hominibus, satis est servare unum hoc vulgare proverbium: Nemini faciant quod pati nolunt. Rempublicam nolint administrare, nisi perfecti. Perfici autem vel intra aetatem senatoriam festinent, vel certe intra iuventutem. Sed quisquis sero in ista se converterit, non arbitretur nihil sibi esse praeceptum: nam ista utique facilius decocta aetate servabit. In omni autem vita, loco, tempore, amicos aut habeant aut habere instent. Obsequantur dignis etiam non hoc exspectantibus. Superbos minus curent, minime sint. Apte congruenterque vivant. Deum colant, cogitent, quaerant, fide, spe, charitate subnixi. Optent tranquillitatem atque certum cursum studiis suis, omniumque sociorum, et sibi quibusque possunt mentem bonam pacatamque vitam.

[a] Véase la nota 17: *Etica y cultura.*

CAPÍTULO IX

DOS MEDIOS PARA APRENDER: LA AUTORIDAD Y LA RAZÓN

26. Faltan ahora que exponer las normas con que han de instruirse los que ya aprendieron a vivir bien. Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón. La autoridad precede en el orden del tiempo, pero en realidad tiene preferencia la razón. Porque una cosa es lo que se prefiere en el orden ejecutivo y otra lo que se aprecia más en el orden de la intención. Así, pues, si bien a la multitud ignorante parece más saludable la autoridad de los buenos, la razón es preferida por los doctos.

Mas como todo hombre sin duda se hace docto de indocto y ningún indocto conoce la disposición y la docilidad de vida con que debe ponerse bajo la dirección de los maestros, resulta que a todos cuantos desean llegar al conocimiento de las grandes y ocultas cuestiones, la autoridad les abre la puerta. Y una vez que entró sin ninguna hesitación observa los mejores preceptos morales, y capacitado por ellos, al fin verá cuán razonables son las cosas que abrazó sin comprender aún; y qué es la razón, a la que sigue con firmeza y seguridad después de dejar la cuna de la autoridad; y qué el entendimiento, donde están todas las cosas, o más bien, él es todas ellas; y cuál es el principio de todas las cosas, y cómo es superior al universo. A estos conocimientos llegan pocos en esta vida, y en la otra no puede aspirarse a otros mejores.

CAPUT IX

AD DISCENDUM AUCTORITATE DUCIMUR ET RATIONE

26. Sequitur ut dicam quomodo studiosi erudiri debeant, qui sicut dictum est vivere instituerunt. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim quod in agendo anteponitur, aliud quod pluris in appetendo aestimatur. Itaque, quanquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat praebere docentibus et quali vita esse docilis possit, evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas ianuam.

Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione vitae optimae praecepta sectatur, per quae cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit et quid intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa, et quid praeter universa universorum principium. Ad quam cognitionem in hac vita pervenire pauci, ultra quam vero etiam post hanc vitam nemo progredi potest.

Mas a quienes, contentándose sólo con la autoridad, se esfuerzan por alcanzar la práctica de una vida buena y morigerada, sea por desdén, sea por dificultad de imbuirse en las disciplinas liberales, no sé cómo llamarlos bienaventurados en ésta vida; pero creo, sin duda, que al dejar el cuerpo mortal, cuanto mejor o peor vivieron, tanto más fácil o difícilmente alcanzarán su liberación.

27. La autoridad puede ser divina y humana; la divina es la verdadera, firme y suprema. Y al buscarla se ha de temer la maravillosa potencia de engañar que tienen los demonios, pues por medio de la adivinación de cosas relativas a la percepción sensible y por algunas obras han logrado engañar fácilmente a las almas amigas de sortilegios, ambiciosas de mando o temerosas de milagros vanos.

Aquélla es la verdadera autoridad divina que no sólo trasciende con signos sensibles toda humana potestad, sino que, actuando sobre el hombre, le manifiesta cómo se abatió por él y le manda librarse de la tiranía de los sentidos y aun de los mismos milagros sensibles elevarse a su interpretación espiritual, demostrándole a la par cuánto puede él obrar aquí y por qué puede todo esto y lo poco que lo estima. Ha de descubrir con sus milagros el poder, y con la humildad su clemencia, y su naturaleza con mandatos, cosas todas que se nos enseñan más íntima y seguramente en las verdades sagradas en que estamos iniciándonos, pues por ellas la vida de los buenos se purifica muy fácilmente, no con rodeos de disputas, sino con la autoridad de los misterios.

La autoridad humana, en cambio, engaña muchas veces; y en

Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque votis constanter operam dederint, ut contemnentes, aut non valentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines vivunt, nescio quomodo appellem; tamen inconcusse credo mox ut hoc corpus reliquerint, eos quo bene magis minusve vixerunt, eo facilius aut difficilius liberari.

27. Auctoritas autem partim divina est, partim humana: sed vera, firma, summa ea est quae divina nominatur. In qua metuenda est aeriorum animalium mira fallacia, quae per rerum ad istos sensus corporis pertinentium quasdam divinationes nonnullasque potentias, decipere animas facillime consuerunt, aut periturarum fortunarum curiosas, aut fragilium cupidas potestatum, aut inanium formidolosas miraculorum.

Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit; et non teneri sensibus, quibus videntur illa miranda, sed ad intellectum iubet evolare, simul demonstrans et quanta hic possit et cur haec faciat et quam parvi pendat. Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia sacris quibus initiamur, secretius firmiusque traduntur, in quibus bonorum vita facillime, non disputationum ambagibus sed mysteriorum auctoritate purgatur.

Humana vero auctoritas plerumque fallit: in eis tamen iure videtur

ella aventajan particularmente, según el aprecio de los ignorantes, los que dan muchos indicios de la verdad de su doctrina, conformando su enseñanza con el ejemplo. Y si a esto se agrega que tienen algunos bienes de fortuna, cuyo uso los engrandece y les granjea reverencia, será muy difícil que quien dé crédito a sus preceptos de buen vivir sea digno de censura.

CAPÍTULO X

POCOS CUMPLEN LOS PRECEPTOS DE LA VIDA

28. Aquí dijo Alipio:

—Una grandiosa imagen de la vida, tan completa como breve, acabas de trazar ante nuestros ojos, y aunque aspiremos a ella por tus consejos diarios, hoy nos hemos enardecido, y nos has hecho más entusiastas. A esta clase de vida desearía que llegásemos no sólo nosotros, sino todos los hombres, a ser posible, y que a ella se abrazasen, si, como son tan fáciles de entender, lo fueran de practicarse estos consejos. Pues no sé cómo—y Dios aparte de nosotros esta desgracia—el espíritu humano, al oír tales cosas, las proclama celestiales, divinas y absolutamente verdaderas; pero en la práctica sucede otra cosa; de tal modo, que me parece que para cumplir estos preceptos se requieren hombres divinos o que cuenten con un divino auxilio para ello.

Yo le respondí:

—Los anteriores preceptos del arte de vivir, que, como siem-

excellere, qui quantum imperitorum sensus capit, multa dant indicia doctrinarum suarum et non vivunt aliter quam vivendum esse praecipiunt. Quibus si aliqua etiam fortunae munera accesserint, quorum appareant usu magni contemptuque maiores, difficillimum omnino est ut eis quisque vivendi praecepta dantibus credens, recte vituperetur.

CAPUT X

VITAE PRAECEPTA PAUCI ASSEQUUNTUR

28. Hic Alypius:

—Permagna—inquit—vitae imago abs te ante oculos nostros, cum plene, tum breviter constituta est; cui quamvis quotidianis praeceptis tuis inhiemus, tamen nos hodie cupidiores flagrantioresque reddidisti. Ad quam, si fieri posset, non solum nos, verum etiam cunctos homines iam pervenire et eidem inhaerere cuperem, ut haec sicuti auditu mirabilia, ita essent imitatione facilia. Nam nescio quomodo, quod utinam vel a nobis procul absit, animus humanus dum haec audiendo caelestia, divina ac prorsus vera esse proclamet, in appetendo aliter se gerit, ut mihi verissimum videatur aut divinos homines, aut non sine divina ope sic vivere.

Cui ego:

—Haec praecepta vivendi, quae tibi, ut semper, plurimum placent,

pre, te placen a tí tanto, Alipio, aunque los he expresado yo oportunamente con mis palabras, tú sabes muy bien que no son invención mía. Están entresacados de los libros de los grandes ingenios y de hombres excelentísimos; hago esta observación no por ti, sino por los jóvenes, para que no los menosprecien, tomándolos por cosa mía. Porque no quiero que ellos me crean a mí sino cuando razono y pruebo lo que les digo; y este mismo discurso, que tú has intercalado aquí, creo que contribuirá a inflamar su entusiasmo en asunto de tanta gravedad. Para ti sé que no son difíciles de seguir dichos preceptos, pues con tanta avidez los has arrebatado y con tan generoso ímpetu has entrado en ellos que, si bien yo soy para ti maestro de las palabras, tú eres para mí maestro de ejemplo. No hay aquí motivo alguno de adularte, porque no creo que tú te hagas más estudioso con una falsa alabanza, y por otra parte los presentes nos conocen a ambos, y este escrito irá dirigido al que a todos nos conoce.

29. Si me atengo a tus palabras, para ti es más escaso que para mí el número de los hombres rectos y sanos y de óptimas costumbres; pero repara en que muchos se hallan ocultos, y en los muchos que no se ocultan, lo más admirable en ellos está escondido a la vista: se trata de cosas del espíritu, el cual es inaccesible directamente a los sentidos, y muchas veces, mezclándose en la conversación de los hombres viciosos, dice cosas que parece aprobar o desear. Obra igualmente muchas cosas contra su gusto o para evitar el odio de los hombres o para huir de sus majaderías; y al informarnos de esto, formamos juicio diferente

Alypi, quamvis hic meis verbis pro tempore expressa sint, non tamen a me inventa esse optime scis. His enim magnorum hominum et pene divinorum libri plenissimi sunt: quod non propter te dicendum mihi putavi, sed propter istos adolescentes, ne in eis quasi auctoritatem meam iure contemnant. Nam mihi omnino illos nolo credere, nisi docenti rationemque reddenti, propter quos pro rerum magnitudine concitandos etiam te arbitror istum interposuisse sermonem. Non enim tibi sunt ad sequendum ista difficilia, quae tanta rapuisti aviditate tantoque in ea naturae admirabilis impetu ingressus es, ut ego tibi verborum, tu mihi rerum magister effectus sis. Non enim est modo ulla causa mentiendi aut saltem occasio, nam neque te falsa tua laude studiosiorem fieri puto, et ii adsunt qui utrumque noverunt, et ei sermo iste mittetur, cui nostrum nullus ignotus est.

29. Bonos autem viros deditosque optimis moribus, si non aliter sentis atque dixisti, pauciores te arbitror esse credere quam mihi probabile est, sed multi penitus latent te. Item multorum non latentium, ea ipsa quae mira sunt latent: in animo enim sunt ista, qui neque sensu accipi potest et plerumque dum congruere vult vitiosorum hominum colloquiis, ea dicit quae aut probare aut appetere videatur. Multa etiam facit non libenter, propter aut vitandum odium hominum aut ineptiam fugiendam, quod nos audientes aut videntes difficile aliter existimamus

del que nos podían sugerir los sentidos. De donde resulta que a muchos no los creemos cuales son para sí mismos y sus familiares. Podrás persuadirte de lo dicho por el conocimiento que sólo tenemos nosotros de las excelentes cualidades de algunos amigos nuestros. Nace este error de que muchos de improviso se convierten y dedican a una admirable vida, y mientras no se manifiesta por algunos hechos relevantes, no se cambia sobre ellos la antigua reputación. Para no ir muy lejos, ¿quién, habiendo conocido a estos jóvenes, creerá fácilmente que con tanto arrojo se han lanzado al estudio de las más graves cuestiones, renunciando a la vida mundana y placeres? Desterremos, pues, esta opinión de nuestro ánimo, pues aquel divino socorro a que antes aludías religiosamente al fin de tu discurso desempeña el oficio de su clemencia por todos los pueblos con más amplitud y generosidad de lo que muchos creen. Y volvamos, si os place, al orden de nuestra discusión, y porque hemos hablado bastante de la autoridad, veamos lo que la razón exige [a].

CAPÍTULO XI

QUÉ ES LA RAZÓN.—SUS VESTIGIOS EN EL MUNDO SENSIBLE. DIFERENCIA ENTRE LO RACIONAL Y LO RAZONABLE

30. Razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce; guiarse de su luz para conocer a Dios

quam sensus iste renuntiat. Eoque fit ut multos non tales esse credamus, quales et se ipsi et eos sui familiares noverunt. Quod tibi ex amicorum nostrorum quibusdam magnis animi bonis, quae nos soli scimus, persuadeas velim. Nam error iste non minima hac causa nititur quod non pauci se subito ad bonam vitam mirandamque convertunt, et donec aliquibus clarioribus factis innotescant, quales erant esse creduntur. Nam ne longius abeam, quis istos adolescentes, qui antea noverat, facile credat tam studiose magna quaerere, tantas repente in hac aetate indixisse inimicitias voluptatibus? Ergo hanc opinionem pellamus ex animo; nam et illud divinum auxilium, quod, ut decebat, religiose in ultimo sermonis tui posuisti, latius quam nonnulli opinantur officium clementiae suae per universos populos agit. Sed ad disputationis nostrae, si placet, ordinem redeamus et quoniam de auctoritate satis dictum est, videamus quid sibi ratio velit.

CAPUT XI

RATIO QUID, ET HUIUS IN SENSIBILIBUS VESTIGIA.—UT DIFFERUNT RATIONALE ET RATIONABILE

30. Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intelligendum, vel ipsam quae

[a] Véase la nota 18: *La clemencia popular de Dios.*

y el alma que está en nosotros o en todas partes es privilegio concedido a poquísimos hombres; y la causa es porque resulta difícil al que anda desparramado en las impresiones de los sentidos entrar en sí mismo. Así, pues, como los hombres se esfuerzan por obrar con la razón en todo, aun en las mismas cosas falaces, son raros los que conocen la razón y sus cualidades. Hecho extraño, pero innegable. Baste por ahora con lo dicho, porque si me propusiera dilucidaros, como merece, materia tan excelente, sería tan inepto como arrogante, aunque sólo presumiese conocerla. No obstante, según se ha dignado manifestarse en cosas conocidas por nosotros, indaguémosla, si podemos, porque así lo exige el desarrollo de nuestro discurso.

31. Y primero veamos a qué cosas se aplica ordinariamente esta palabra *razón.* Y nos interesa mucho saber que el hombre fué definido por los antiguos sabios así: el hombre es un animal racional, mortal. Puesto el género de animal, le han agregado dos diferencias, con el fin de advertir al hombre, según yo entiendo, dónde debe refugiarse y de dónde debe huir. Pues así como el alma, extrañada de sí misma, cayó en las cosas mortales, así debe regresar y volver a la intimidad de la razón. Por ser racional, aventaja a las bestias; por ser mortal, se diferencia de las cosas divinas. Si le faltara lo primero, sería un bruto; si no se apartara de lo segundo, no podría deificarse. Pero como hombres doctísimos suelen distinguir aguda y sutilmente la diferencia que hay entre lo racional y lo razonable, quiero tomarla en cuenta, porque viene a nuestro propósito. *Racional* llamaron a lo que usa o puede usar

aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficile est. Itaque cum in rebus ipsis fallacibus ratione totum agere homines moliantur, quid sit ipsa ratio et qualis sit nisi perpauci prorsus ignorant. Mirum videtur, sed tamen se ita res habet. Satis est hoc dixisse in praesentia: nam si vobis rem tantam sicut intelligenda est nunc ostendere cupiam, tam ineptus sim quam arrogans, si vel me illam iam percepisse profitear. Tamen quantum dignata est in res quae nobis notae videntur procedere, indagemus eam, si possumus interim, prout susceptus sermo desiderat.

31. Ac primum videamus ubi hoc verbum, quod *ratio* vocatur, frequentari solet; nam illud nos movere maxime debet, quod ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est: Homo est animal rationale mortale. Hic genere posito quod *animal* dictum est, videmus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet. Uno verbo a bestiis, quod rationale; et alio a divinis separatur quod mortale dicitur. Illud igitur nisi tenuerit, bestia erit; hinc nisi se averterit, divina non erit. Sed quoniam solent doctissimi viri quid inter *rationale* et *rationabile* intersit acute subtiliterque discernere, nullo modo est, ad id quod instituimus, negligendum: nam

de razón; *razonable,* lo que está hecho o dicho conforme a razón. Estos baños podemos llamarlos razonables, y también estos nuestros discursos; y racionales son el artífice de los primeros y nosotros que conversamos aquí. Así, pues, la razón procede del alma racional, y se aplica a las obras y a los discursos razonables.

32. Dos cosas, pues, veo donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: las obras humanas, que se ven, y las palabras, que se oyen. En ambas usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal: el de los ojos y el de los oídos. Así, cuando vemos una cosa compuesta de partes congruentes entre sí, decimos muy bien que nos parece razonable. Cuando oímos también una música bien concertada, decimos que suena razonablemente. Al contrario, sería disparate decir: huele razonablemente, o sabe razonablemente, o es razonablemente blando, a no ser que se aplique esto a cosas que con algún fin han sido procuradas por los hombres para que tuviesen tal perfume, tal sabor, tal grado de calor, etc. Como si alguien, atendiendo a la razón del fin, dice que huele razonablemente un lugar ahumado con fuertes olores para ahuyentar a las serpientes; o que una pócima que propina el médico es razonablemente amarga o dulce; o si se manda templar un baño para un enfermo, se dice que está razonablemente caliente o tibio. Pero nadie, entrando en un jardín y tomando una rosa, exclama: "¡Qué razonablemente huele esta rosa!", aunque el médico le haya mandado olerla. Pues entonces dícese que lo mandado y recetado es razonable, pero no puede llamarse así el olor de la rosa, por ser

rationale esse dixerunt quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum. Itaque has balneas *rationabiles* possumus dicere nostrumque sermonem, *rationales* autem vel illum qui has fecit, vel nos qui loquimur. Ergo procedit ratio ab anima rationali, scilicet in ea quae vel fiunt rationabilia vel dicuntur.

32. Duo ergo video, in quibus potentia visque rationis possit ipsis etiam sensibus admoveri: opera hominum quae videntur et verba quae audiuntur. In utroque autem utitur mens gemino nuntio pro corporis necessitate: uno qui oculorum est, altero qui aurium. Itaque, cum aliquid videmus congruentibus sibi partibus figuratum, non absurde dicimus rationabiliter apparere. Itemque, cum aliquid bene concinere audimus, non dubitamus dicere quod rationabiliter sonat. Nemo autem non rideatur, si dixerit: Rationabiliter olet, aut: Rationabiliter sapit, aut: Rationabiliter molle est, nisi forte in iis quae propter aliquid ab hominibus procurata sunt, ut ita olerent vel saperent vel ferverent, vel quid aliud. Ut si quis locum, unde gravibus odoribus serpentes fugantur, rationabiliter dicat ita olere, causam intuens quare sit factum: aut poculum quod medicus confecerit, rationabiliter amarum esse vel dulce: aut quod temperari languido solium iusserit, calere rationabiliter aut tepere. Nemo autem hortum ingressus et rosam naribus admovens, audet ita dicere: Quam rationabiliter fragrat! nec si medicus illam, ut olfaceret, iusserit—tunc enim prae-

un olor natural. Cuando un cocinero prepara un manjar, podemos decir que está razonablemente guisado; pero decir que sabe razonablemente no lo consiente la costumbre del lenguaje, porque no hay ninguna cosa extrínseca, sino la satisfacción de un gusto presente.

Preguntad a un enfermo a quien el médico ha recetado una poción por qué debe ser tan dulce, y no os dará como causa el placer que le produce; alegará el motivo de la enfermedad, que no afecta al gusto, sino al estado del cuerpo, que es cosa diversa. Pero si preguntamos a un goloso catador de algún manjar por qué es tan dulce y responde: porque me agrada, porque hallo gusto, nadie dice que es aquello razonablemente dulce, a no ser que su dulzura sea necesaria para otro fin y lo que se toma se ha hecho con este fin.

33. Según hemos averiguado, pues, hallamos ciertos vestigios de la razón en los sentidos; y con respecto a la vista y el oído, hasta en lo deleitable. En la satisfacción de los demás sentidos se da este nombre no por causa del placer, sino por otro fin que prevalece con alguna obra realizada intencionadamente por un ser racional. En lo tocante a los ojos, la congruencia razonable de las partes se llama belleza, y en lo relativo a los oídos, un concierto agradable o un canto compuesto con debida armonía recibe el nombre propio de suavidad. Pero ni en las cosas bellas, cuando nos agrada un color, ni en la suavidad del oído, cuando pulsando una lira suena clara y dulcemente, acostumbramos a decir que aquello es razonable. Para decir que la razón

ceptum vel datum illud rationabiliter, non tamen olere rationabiliter dicitur—nec propterea, quia naturalis ille odor est. Nam, quamvis a coquo pulmentum condiatur, rationabiliter conditum possumus dicere: rationabiliter autem sapere, cum causa extrinsecus nulla sit, sed praesenti satisfiat voluptati, nullo modo ipsa loquendi consuetudine dicitur.

Si enim quaeratur de illo cui poculum medicus dederit, cur id dulciter sentire debuerit, aliud infertur propter quod ita est, id est morbi genus, quod iam non in illo sensu est sed aliter sese habet in corpore. Si autem rogetur liguriens aliquid, gulae stimulo concitatus, cur ita dulce sit et respondeat, *Quia libet,* aut *quia delector,* nemo illud dicet rationabiliter dulce, nisi forte illius delectatio alicui rei sit necessaria et illud quod mandit ob hoc ita confectum sit.

33. Tenemus, quantum investigare potuimus, quaedam vestigia rationis in sensibus et quod ad visum atque auditum pertinet, in ipsa etiam voluptate. Alii vero sensus non in voluptate sua, sed propter aliquid aliud solent hoc nomen exigere: id autem est rationalis animantis factum propter aliquem finem. Sed ad oculos quod pertinet, in quo congruentia partium rationabilis dicitur, pulchrum appellari solet. Quod vero ad aures, quando rationabilem concentum dicimus cantumque numerosum rationabiliter esse compositum, suavitas vocatur proprio iam nomine. Sed neque in pulchris rebus cum nos color illicit neque in aurium suavitate cum pulsa chorda quasi liquide sonat atque pure, rationabile illud

participa del placer de estos sentidos se requiere que haya cierta proporción y armonía.

34. Así, pues, cuando observamos bien en este mismo edificio todas sus partes, no puede menos que ofendernos el ver una puerta colocada a un lado, la otra casi en medio, pero no en medio. Porque en las artes humanas, no habiendo necesidad, la desigual dimensión de las partes ofende, en cierto modo, a nuestra vista. En cambio, es cosa evidente, y que no necesita declararse con muchas palabras, cuánto nos deleitan las tres ventanas internas debidamente colocadas, a intervalos iguales dos a los lados y una en medio, para dar luz al cuarto de baño. Por lo cual, hasta los mismos arquitectos llaman *razón* a este modo de disponer las partes; y dicen que las desigualmente colocadas carecen de razón.

Es una forma de hablar muy difundida y que ha pasado a todas las artes y obras humanas. Y en los versos, donde también decimos que hay una razón, que pertenece al gusto de los sentidos, ¿quién no sabe que la medida y dimensión es artífice de toda su armonía? Pero en los movimientos cadenciosos de una danza, donde toda la mímica obedece a un fin expresivo, aunque cierto movimiento rítmico de los miembros deleita los ojos con su misma dimensión, con todo. se llama razonable aquella danza, porque el espectador inteligente comprende lo que significa y representa, dejando aparte el placer sensual. Si se hace una Venus alada y un Cupido cubierto con un manto, aun dándoles un maravilloso donaire y proporción de los miembros, no parece que se ofenden

dicere solemus. Restat ergo ut in istorum sensuum voluptate id ad rationem pertinere fateamur, ubi quaedam dimensio est atque modulatio.

34. Itaque in hoc ipso aedificio singula bene considerantes, non possumus non offendi quod unum ostium videmus in latere, alterum prope in medio nec tamen in medio collocatum. Quippe in rebus fabricatis, nulla cogente necessitate, iniqua dimensio partium facere ipsi aspectui velut quamdam videtur iniuriam. Quod autem intus tres fenestrae, una in medio, duae a lateribus, paribus intervallis solio lumen infundunt, quam nos delectat diligentius intuentes quamque in se animum rapit, manifesta res est nec multis verbis vobis aperienda. Unde ipsi architecti iam suo verbo rationem istam vocant et partes discorditer collocatas dicunt non habere rationem.

Quod late patet ac pene in omnes artes operaque humana diffunditur. Iam in carminibus, in quibus item dicimus esse rationem ad voluptatem aurium pertinentem, quis non sentiat dimensionem esse totius huius suavitatis opificem? Sed histrione saltante, cum bene spectantibus gestus illi omnes signa sint rerum, quamvis membrorum numerosus quidam motus oculos eadem illa dimensione delectet, dicitur tamen rationabilis illa saltatio, quod bene aliquid significet et ostendat, excepta sensuum voluptate. Non enim si pennatam Venerem faciat et Cupidinem palliatum, quamvis id mira membrorum motione atque collocatione depingat, oculos

los ojos, pero sí el ánimo, a quien toca la interpretación de los signos. Los ojos se ofenderían privándolos de la armonía de los movimientos. Porque éste pertenecería al sentido, en el que el alma, por hallarse unida al cuerpo, percibe su deleite. Una cosa es, pues, el sentido y otra lo que se percibe por el sentido; al sentido halagan los movimientos rítmicos, y al ánimo, al través del sentido corporal, le place la agradable significación captada en el movimiento. Lo mismo se advierte más fácilmente en los oídos: lo que suena suavemente agrada al órgano sensitivo; pero los bellos pensamientos, aunque expresados por medio de voces que impresionan al oído, sólo ellos entran en la mente. Así, pues, cuando oímos aquellos versos: "Muéstrenme las musas por qué los soles invernales se apresuran tanto a bañarse en el océano y por qué se retardan las noches perezosas del estío", de diverso modo alabamos la armonía del verso y la belleza del pensamiento. Ni en el mismo sentido decimos que una armonía es bella o que una expresión es razonable [a].

videtur offendere, sed per oculos animum, cui rerum signa illa monstrantur: nam oculi offenderentur, si non pulchre moveretur. Hoc enim pertinebat ad sensum, in quo anima eo ipso quod mixta est corpori percipit voluptatem. Aliud ergo sensus, aliud per sensum: nam sensum mulcet pulcher motus, per sensum autem animum solum pulchra in motu significatio. Hoc etiam in auribus facilius advertitur, nam quidquid iucunde sonat, illud ipsum auditum libet atque illicit, quod autem per eumdem sonum bene significatur, nuntio quidem aurium sed ad solam mentem refertur. Itaque cum audimus illos versus:

> Quid tantum oceano properent se tingere soles
> Hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet? [5]

aliter metra laudamus, aliterque sententiam, nec sub eodem intellectu dicimus *rationabiliter sonat* et *rationabiliter dictum est*.

a Véase la nota 19: *Las huellas de la razón en el mundo sensible.*

5 VIRGILIUS, *Georg.* II 480-481.

CAPÍTULO XII

LA RAZÓN, INVENTORA DE TODAS LAS ARTES.—OCASIÓN DE LOS VOCABLOS, DE LAS LETRAS, DE LOS NÚMEROS, DE LA DIVISIÓN DE LAS LETRAS, SÍLABAS Y PALABRAS.—ORIGEN DE LA HISTORIA

35. Hay, pues, tres géneros de cosas en que se muestra la obra de la razón: uno, en las acciones relacionadas con un fin; el segundo, en el lenguaje; el tercero, en el deleite. El primero nos amonesta a no hacer nada temerariamente; el segundo, a enseñar con verdad; el tercero nos invita a la dichosa contemplación. El primero se relaciona con las costumbres; el segundo y el tercero, con las artes, de que hablamos aquí. Porque la potencia razonadora que usa, sigue o imita lo que es racional, pues por un vínculo natural está ligado el hombre a vivir en sociedad con los que tienen común la razón, ni puede unirse firmísimamente a otros, sino por el lenguaje, comunicando y como fundiendo sus pensamientos con los de ellos. Por eso vio la necesidad de poner vocablos a las cosas, esto es, fijar sonidos que tuviesen una significación, y así, superando la imposibilidad de una comunicación directa de espíritu a espíritu, valióse de los sentidos como intermediarios para unirse con los otros. Pero vio que no podían oírse las palabras de los ausentes, y entonces inventó las letras, notando y distinguiendo todos los sonidos formados por el movimiento de la boca y de la lengua. Mas no se podía hablar ni escribir aún, en medio de la multitud inmensa de cosas que se extienden a lo infinito, sin ponerles un límite fijo. Advirtió, pues, la gran-

CAPUT XII

DISCIPLINARUM OMNIUM EXCOGITATRIX RATIO.—OCCASIO VOCABULORUM, LITTERARUM ET NUMERORUM.—OCCASIO DISCRETIONIS SYLLABARUM ET VERBORUM.—OCCASIO HISTORIAE

35. Ergo iam tria genera sunt rerum in quibus illud rationabile apparet. Unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in dicendo, tertium in delectando. Primum nos admonet nihil temere facere, secundum, recte docere, ultimum, beate contemplari. In moribus est illud superius, haec autem duo in disciplinis de quibus nunc agimus. Namque illud quod in nobis est rationale, id quod ratione utitur et rationabilia vel facit vel sequitur, quia naturali quodam vinculo in eorum societate astringebatur cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset nisi colloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, id est significantes quosdam sonos, ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur. Sed audiri absentium verba non poterant; ergo illa ratio peperit litteras, notatis omnibus oris ac linguae sonis atque discretis. Nihil autem horum facere poterat, si multitudo rerum sine quodam defixo termino infinite

de necesidad del cálculo y de la numeración. De ambas invenciones nació la profesión de los calígrafos y calculadores. Era como una infancia de la gramática; según dice Varrón, comprendía los elementos de la lectura, escritura y del cálculo. Su nombre griego no recuerdo en este momento.

36. Y siguiendo adelante, la razón notó los diversos sonidos que constituyen nuestro lenguaje y dan lugar a nuestra escritura, y unos piden moderada abertura de la boca para que se produzcan limpios y fáciles, sin esfuerzo de colisión; otros se emiten con diferentes compresiones de los labios para producir el sonido: las últimas, finalmente, deben reunirse a las primeras para su formación. Y así, según el orden en que se ha expuesto, las llamó vocales, semivocales y mudas. Después combinó las sílabas, y luego agrupó las palabras en ocho clases y formas, distinguiendo con pericia y sutileza sus movimientos, integridad y enlace. Y estudiando la armonía y medidas, aplicó su atención a las diversas cantidades de las palabras y sílabas; y advirtiendo que en la pronunciación de unas se requiere doble espacio de tiempo que en otras, clasificó las sílabas en largas y breves, y organizándolo todo, lo redujo a reglas fijas.

37. Podía darse por terminada la gramática, pero como su mismo nombre reclama la profesión de las letras—de donde le viene el nombre de literatura en latín—, a ella pertenece perpetuar por escrito todo cuanto hay digno de memoria. Vino, pues, a abrazarse con ella la historia, nombre único, pero en él

patere videretur. Ergo utilitas numerandi magna necessitate animadversa est. Quibus duobus repertis, nata est illa librariorum et calculonum [6] professio, velut quaedam grammaticae infantia, quam Varro *litterationem* vocat: graece autem quomodo appelletur, non satis in praesentia recolo.

36. Progressa deinde ratio animadvertit eosdem oris sonos quibus loqueremur et quos litteris iam signaverat, alios esse qui moderato varie hiatu, quasi enodati ac simplices faucibus sine ulla collisione defluerent, alios diverso pressu oris, tenere tamen aliquem sonum; extremos autem qui nisi adiunctis sibi primis erumpere non valerent. Itaque litteras hoc ordine quo expositae sunt *vocales, semivocales* et *mutas* nominavit. Deinde syllabas notavit, deinde verba in octo genera formasque digesta sunt omnisque illorum motus, integritas, iunctura, perite subtiliterque distincta sunt. Inde iam numerorum et dimensionis non immemor, adiecit animum in ipsas vocum et syllabarum varias moras atque inde spatia temporis alia dupla, alia simpla esse comperit, quibus longae brevesque syllabae tenderentur. Notavit etiam ista et in regulas certas disposuit.

37. Poterat iam perfecta esse grammatica, sed quia ipso nomine profiteri se litteras clamat, unde etiam latine *litteratura* dicitur, factum est ut quidquid dignum memoria litteris mandaretur ad eam necessario

[6] Hoc nomine *calculonum* vocabantur olim ludimagistri qui primi pueros legendi, scribendi et numerandi arte imbuendos suscipiebant. Cf. *Conf.* I 13 (PL 32,670).

se encierran infinidad de cosas de múltiple variedad; y que está más llena de afanes que de gusto y de verdad y es laboriosa lo mismo para los historiadores que para los gramáticos. Porque ¿quien aguantará que se tilde de ignorante a un hombre que no ha oído hablar de Dédalo volando por los aires y no se tache de mentiroso al que ha inventado tal fábula, de insensato al que la cree y de petulante al que promueve cuestiones sobre ella? ¡Y cuánto no compadezco a mis familiares, a quienes se les moteja de tontos por no saber responder qué nombre tenía la madre de Euríalo, y que ellos no se atrevan a tener por vanos, necios y curiosos a los que tales preguntas dirigen! [a]

CAPÍTULO XIII

ORIGEN DE LA DIALÉCTICA Y RETÓRICA

38. Una vez acabada y organizada la gramática, la razón pasó al estudio de la misma actividad pensante y creadora de las artes, porque no sólo las había reducido a cuerpo orgánico por medio de definiciones, divisiones y síntesis, sino también las defendió de todo error. Pues ¿cómo podía pasar a nuevas construcciones sin asegurarse primero de la perfección y seguridad de sus instrumentos, distinguiéndolos, notándolos, clasificándolos y creando de este modo la disciplina de las disciplinas, que es la dialéctica? Ella nos da el método para enseñar y aprender;

pertineret. Itaque unum quidem nomen, sed res infinita, multiplex, curarum plenior quam iucunditatis aut veritatis, huic disciplinae accessit historia, non tam ipsis historicis quam grammaticis laboriosa. Quis enim ferat imperitum videri hominem qui volasse Daedalum non audierit, mendacem illum qui finxerit, stultum qui crediderit, impudentem qui interrogaverit non videri? Aut in quo nostros familiares graviter miserari soleo, qui si non responderint quid vocata sit mater Euryali, accusantur inscitiae, cum ipsi eos, a quibus ea rogantur, vanos et ineptos nec curiosos audeant appellare?

CAPUT XIII

DIALECTICES ET RHETORICES INVENTIO

38. Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica, admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam vim, qua peperit artem: nam eam definiendo, distribuendo, colligendo, non solum digesserat atque ordinaverat, verum ab omni etiam falsitatis irreptione defenderat. Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant? Haec docet docere,

a Véanse las notas 20, 21, 22 y 23: *Los «Diálogos de Casiciaco» y la escuela cristiana. Las artes liberales en San Agustín. Terencio Varrón. Dédalo y Euríalo.*

en ella se nos declara lo que es la razón, su valor, sus aspiraciones y potencia. Nos da la seguridad y certeza de lo que sabemos.

Pero como muchas veces los hombres, cuando se les persuade de las cosas buenas, útiles y honestas, no siguen el dictamen de la verdad pura, que brilla a los ojos de muy pocos, sino se van en pos del halago de los sentidos y de la propia costumbre, era necesario no sólo instruirlos según su capacidad, mas también muchas veces enardecerlos para la práctica. Llamó *retórica* a esta disciplina, confiándole la misión, más necesaria que sencilla, de esparcir y endeliciar al pueblo con variadísimas amenidades, atrayéndole a buscar su propio bien y provecho. Mirad hasta dónde se elevó por las artes liberales la parte racional aplicada al estudio de la significación de las palabras.

CAPÍTULO XIV

La música y la poesía.—Tres clases de sonidos.—Origen de la palabra "verso".—El ritmo

39. Por estas gradas, la razón quiso elevarse a la contemplación beatísima de las mismas cosas divinas. Mas para no caer de lo alto buscó una escala, abriéndose camino al través de lo que poseía y había ordenado. Deseaba contemplar la hermosura que sola y con una simple mirada puede verse sin los ojos del cuerpo; pero la impedían los sentidos. Así, pues, volvió la mirada hacia los

haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire; sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest.

Verum quoniam plerumque stulti homines ad ea quae suadentur recte, utiliter et honeste, non ipsam sincerissimam quam rarus animus videt veritatem, sed proprios sensus consuetudinemque sectantur, oportebat eos non doceri solum quantum queunt, sed saepe et maxime commoveri. Hanc suam partem quae id ageret, necessitatis pleniorem quam puritatis, refertissimo gremio deliciarum, quas populo spargat ut ad utilitatem suam dignetur adduci, vocavit *rhetoricam*. Hactenus pars illa quae in significando rationabilis dicitur, studiis liberalibus disciplinisque promota est.

CAPUT XIV

Musica et poetica.—Versus

39. Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem rapere voluit. Sed ne de alto caderet, quaesivit gradus atque ipsa sibi viam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; impediebatur a sensibus. Itaque in eos ipsos paululum

mismos sentidos, los cuales, blasonando de poseer la verdad, nos importunan con su tumulto, cuando más queremos subir arriba. Y primero comenzó por los oídos, los cuales alegaban que eran cosa de su jurisdicción las palabras, de que nacieron la *gramática,* la *dialéctica y retórica.* Pero con su maravillosa potencia de discernimiento pronto advirtió la razón la diferencia que hay entre los sonidos y la idea que expresan y que a la jurisdicción de los oídos sólo pertenecen los sonidos, agrupados en tres clases: el formado por la voz animal, el producido por el soplo del aire y el que se obtiene por percusión. Producen el primero los actores trágicos, cómicos y todos los que cantan con voz propia; el segundo, las flautas y demás instrumentos de aire; el tercero, las arpas, liras, tambores y demás instrumentos de percusión.

40. Notó también que los sonidos son materia deleznable si no se distribuyen con cierta medida de tiempo y combinación de notas agudas y graves. Y volviendo a la gramática y examinando los pies y los acentos, reconoció que allí estaba el germen de lo que buscaba ahora. Y como en el desarrollo del discurso hay una casi igual distribución de sílabas breves y largas, quiso combinar con cierto orden y variedad aquellos pies y acentos; y siguiendo en esto primero a los sentidos, introdujo unas divisiones, que llamó *cesura* y *hemistiquios.* Y a fin de que el número de los pies no se multiplicase más de lo que puede abarcar el juicio, estableció un límite y un término para que, llegado allí, se volviese, y de aquí el nombre de *verso.* Designó con

aciem torsit, qui veritatem sese habere clamantes, festinantem ad alia pergere importuno strepitu revocabant. Et primo ab auribus coepit, quia dicebant ipsa verba sua esse, quibus iam et grammaticam et dialecticam et rhetoricam fecerat. At ista potentissima secernendi cito vidit quid inter sonum et id cuius signum esset distaret. Intellexit nihil aliud ad aurium iudicium pertinere, quam sonum eumque esse triplicem: aut in voce animantis, aut in eo quod flatus in organis faceret, aut in eo quod pulsu ederetur. Ad primum pertinere tragoedos vel comoedos, vel choros cuiuscemodi atque omnes omnino qui voce propria canerent: secundum tibiis et similibus instrumentis deputari: tertio dari citharas, lyras, cymbala, atque omne quod percutiendo canorum esset.

40. Videbat autem hanc materiam esse vilissimam, nisi certa dimensione temporum et acuminis gravitatisque moderata varietate soni figurarentur. Recognovit hinc esse illa semina quae in grammatica, cum syllabas diligenti consideratione versaret, pedes et accentus vocaverat. Et quia in ipsis verbis brevitates et longitudines syllabarum prope aequali multitudine sparsas in oratione attendere facile fuit, tentavit pedes illos in ordines certos disponere atque coniungere et in eo primo sensum ipsum secuta, moderatos impressit articulos, quae et *caesa* et *membra* nominavit. Et ne longius pedum cursus provolveretur quam eius iudicium posset sustinere, modum statuit unde reverteretur et ab eo ipso *versum* vocavit. Quod autem non esset certo fine moderatum, sed tamen ratio-

el nombre de *ritmo,* que en latín equivale a número, lo que se halla distribuido y fluye con un orden racional de pies, aunque no sigue una medida uniforme. De aquí nacieron los poetas, y al considerar en ellos no sólo los efectos maravillosos que producen con la armonía de los sonidos, sino también con la fuerza de las palabras y argumentos, los honró muchísimo, otorgándoles potestad para componer toda clase de ficciones razonables. Y como traían su origen de aquella primera disciplina, permitió a los gramáticos ser sus jueces.

41. En este cuarto grado, ora en los ritmos, ora en la misma modulación, se percató de que reinaban los números y que todo lo hacían ellos; investigó, pues, con suma diligencia su naturaleza, y descubrió que había números divinos y eternos, y, sobre todo, que con su ayuda había organizado todo cuanto precede. Y no podía soportar que su esplendor y pureza se ofuscase en la materia corporal de las voces; y como lo que constituye el objeto de la contemplación del espíritu siempre está presente y se aprueba como inmortal, y tales eran aquellos números; y, al contrario, los sonidos pertenecen a un orden sensible y se desvanecen en el tiempo, dejando su impresión en la memoria, por la licencia que dio la razón a los poetas para forjar mitos, se fingió que las Musas son hijas de Júpiter y de la Memoria. (¿Gozará también de semejante licencia la progenie?) Por eso esta disciplina, sensual e intelectual a la vez, se llamó *música.*

nabiliter ordinatis pedibus curreret, *rhythmi* nomine notavit, qui latine nihil aliud quam *numerus* dici potuit. Sic ab ea poetae geniti sunt: in quibus cum videret non solum sonorum, sed etiam verborum rerumque magna momenta, plurimum eos honoravit eisque tribuit quorum vellent rationabilium mendaciorum potestatem. Et quoniam de prima illa disciplina stirpem ducebant, iudices in eos grammaticos esse permisit.

41. In hoc igitur quarto gradu, sive in rhythmis, sive in ipsa modulatione intelligebat regnare numeros totumque perficere: inspexit diligentissime cuiusmodi essent; reperiebat divinos et sempiternos, praesertim quod ipsis auxiliantibus omnia superiora contexuerat. Et iam tolerabat aegerrime splendorem illorum atque serenitatem corporea vocum materia decolorari. Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cuius generis numeri apparebant, sonus autem quia sensibilis res est praeterfluit in praeteritum tempus imprimiturque memoriae, rationabili mendacio iam poetis favente ratione (quaerendumne quid propagini similiter inesset?), Iovis et Memoriae filias Musas esse confictum est. Unde ista disciplina sensus intellectusque particeps *musicae* nomen invenit.

CAPÍTULO XV

La geometría y la astronomía

42. De aquí pasando a los dominios de los ojos y recorriendo cielos y tierra, advirtió que nada le placía, sino la hermosura, y en la hermosura las figuras, y en las figuras las dimensiones, y en las dimensiones los números; e indagó si en lo real están las líneas y las esferas o cualquier otra forma y figura, como se contienen en la inteligencia. Y halló la ventaja a favor de ésta, señalando la diferencia entre las figuras corporales y las ideales de la mente. Llamó geometría a la ciencia que distingue y ordena estos conocimientos. Y le admiraban mucho los movimientos del cielo, y se puso a estudiarlos diligentemente; y halló que igualmente predominaban allí las dimensiones y los números en las vicisitudes regulares de los tiempos, en los movimientos fijos y concertados de los astros, en los intervalos moderados de las distancias. Ordenó con definiciones y divisiones todos los resultados, e inventó la *astronomía,* grandioso espectáculo para las almas religiosas, duro trabajo para los curiosos.

43. En todas estas disciplinas, doquiera le salían al encuentro proporciones numéricas, que brillaban con más evidencia y fulgor de verdades absolutas en el propio reino del pensamiento y de la intuición interior que en el mundo sensible, donde aparecían más bien como sombra y vestigios de ellas.

CAPUT XV

Geometria et Astronomia

42. Hinc est profecta in oculorum opes et terram caelumque collustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, et in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros; quaesivitque ipsa secum utrum ibi talis linea talisque rotunditas vel quaelibet alia forma et figura esset, qualem intelligentia contineret. Longe eo quod mens cerneret comparandum. Haec quoque distincta deteriorem invenit et nulla ex parte quod viderent oculi cum et disposita in disciplinam redegit appellavitque *geometriam.* Motus eam caeli multum movebat et ad se diligenter considerandum invitabat. Etiam ibi per constantissimas temporum vices, per astrorum ratos definitosque cursus, per intervallorum spatia moderata, intellexit nihil aliud quam illam dimensionem numerosque dominari. Quae similiter definiendo ac secernendo in ordinem nectens, *astrologiam* genuit, magnum religiosis argumentum tormentumque curiosis.

43. In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in seipsa cogitando atque volvendo intuebatur verissimas: in his autem quae sentiuntur, umbras earum potius atque vestigia recolebat.

Aquí se irguió mucho y cobró grande ánimo la razón, atreviéndose a probar que era inmortal. Estudió todo diligentemente, y se percató de su fuerza y que todo su poder estaba en la potencia de los números. Y le centelleó una maravillosa vislumbre, sospechando que ella misma era el número que regulaba todas las cosas, o si no lo era, allí estaba él como término a donde quería llegar. Lo abrazó, pues, con todas sus fuerzas, como revelador de toda la verdad, aquel de que hizo mención Alipio en la disputa contra los académicos, como de un Proteo que estaba en sus manos. Porque las imágenes falaces de las cosas que numeramos, procedentes de aquel principio secreto de toda medida y cálculo, se apoderan de nuestro espíritu y frecuentemente nos hacen perder al que teníamos asido[a].

CAPÍTULO XVI

LAS ARTES LIBERALES ELEVAN EL ESPÍRITU A DIOS

44. Quien no se deje seducir de ellas y cuanto halla disperso en las varias disciplinas lo unifica y reduce a un organismo sólido y verdadero, merece muy bien el nombre de erudito, dispuesto para consagrarse al estudio de las cosas divinas, no sólo para creerlas, sino también para contemplarlas, entenderlas y guardarlas. Al contrario, el que vive esclavizado de los apetitos, sediento de las cosas transitorias, o también el que se ha libertado

Hic se multum erexit multumque praesumpsit; ausa est immortalem animam comprobare. Tractavit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse et quidquid posset, numeris posse. Movit eam quoddam miraculum et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur aut si id non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret. Hunc vero totis viribus comprehendit, qui iam universae veritatis index futurus, ille cuius mentionem fecit Alypius, cum de Academicis quaereremus quasi Proteus in manibus erat[7]. Imagines enim falsae rerum earum quas numeramus, ab illo occultissimo quo numeramus defluentes, in sese rapiunt cogitationem et saepe illum cum iam tenetur elabi faciunt.

CAPUT XVI

DISCIPLINAE LIBERALES INTELLECTUM EFFERUNT AD DIVINA

44. Quibus si quisque non cesserit et omnia quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quoddam simplex verum certumque redegerit, eruditi nomine dignissimus, non temere iam quaerit illa divina, non iam credenda solum, verum etiam contemplanda, intelligenda atque retinenda. Quisquis autem vel adhuc servus cupiditatum et inhians

[a] Véase la nota 24: *Formas, medidas, números.*

[7] Cf. *Contra Academ.* III 5,11.

ya de ese cautiverio y vive en continencia, pero no sabe lo que es la nada, la materia informe, lo que está formado y no tiene alma, el cuerpo y la forma en el cuerpo, el espacio y el tiempo, la localización y la temporalidad; el que ignora qué es el movimiento local y el cambio, el movimiento estable y la inmortalidad; el que no tiene idea de lo que es trascender todo lugar y todo tiempo y existir siempre, lo que es no hallarse en ninguna parte, siendo inmenso, ni encerrado en ningún límite de tiempo, siendo eterno; quien no sepa esto y se mete a investigar, no la naturaleza de Dios, a quien se conoce mejor ignorando, sino la naturaleza de la misma alma, caerá en toda clase de errores. Y más fácilmente responderá a esta clase de problemas el que tuviere conocimiento de los números abstractos e inteligibles, para cuya comprensión se requiere vigor de ingenio, madurez de edad, ocio, bienestar y vivo entusiasmo para recorrer suficientemente el orden indicado de las disciplinas liberales. Pues como esas artes se ordenan en parte al provecho de la vida, en parte a la contemplación y conocimiento de las cosas, es dificilísimo adquirir su ejercicio, si no se emplea desde niño mucho ingenio, mucho entusiasmo y perseverancia.

rebus pereuntibus, vel iam ista fugiens casteque vivens, nesciens tamen quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid species in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aevum, quid sit nec in loco esse, nec nusquam, et quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse, et nunquam esse et nunquam non esse: quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit quantum errari plurimum potest: facilius autem cognoscet ista, qui numeros simplices atque intelligibiles comprehenderit. Porro istos comprehendet, qui et ingenii valens et privilegio aetatis aut cuiuslibet felicitatis otiosus et studio vehementer incensus, memoratum disciplinarum ordinem, quantum satis est, fuerit persecutus. Cum enim artes illae omnes liberales, partim ad usum vitae, partim ad cognitionem rerum contemplationemque discantur, usum earum assequi difficillimum est nisi ei qui ab ipsa pueritia ingeniosissimus instantissime atque constantissime operam dederit.

CAPÍTULO XVII

LOS IGNORANTES NO DEBEN DEDICARSE A PROBLEMAS ARDUOS

45. Mas viniendo a los conocimientos que hemos menester para proseguir nuestro estudio, no te amedrente, ¡oh madre!, esta selva inmensa de cosas. Porque de todas esas artes se escogerán algunas ideas esenciales y genéricas, muy pocas en número, pero de gran eficacia y difíciles de asimilar para muchos, pero no para ti, porque tu ingenio me parece nuevo cada día, y tu espíritu, alejadísimo por la edad y templanza de todas las bagatelas y limpio de toda corrupción corporal, se ha erguido a una maravillosa altura. Para ti serán tan fáciles estas cosas como difíciles a los muy torpes de ingenio y a los que arrastran una vida miserable. Si te prometo que fácilmente llegarás al lenguaje puro de todo vicio, no te diré la verdad, porque aun a mí, obligado por mi profesión al estudio de estas cosas, los italianos me reprochan por la defectuosa pronunciación de muchas palabras. Es verdad que yo, a mi vez, les devuelvo el mismo reproche en cuanto al sonido mismo. Porque una cosa es la certeza adquirida por el conocimiento del arte, otra la seguridad lograda con el uso de la gente. En lo que toca a los llamados solecismos, tal vez quien con atención analice mis discursos los hallará, pues no ha faltado quien me ha persuadido con mucha pericia de que algunos de estos vicios los ha cometido el mismo Cicerón. Y en nuestro tiempo se ha averiguado tal género de barbarismos, que parece bárbaro hasta el mismo discurso con que

CAPUT XVII

ARDUAS QUAESTIONES NE ATTINGANT NON INSTRUCTI DISCIPLINIS

45. Quod vero ex illis ad id quod quaerimus opus est, ne te, quaeso, mater, haec velut rerum immensa quaedam silva deterreat. Etenim quaedam de omnibus eligentur numero paucissima, vi potentissima, cognitione autem multis quidem ardua; tibi tamen, cuius ingenium quotidie mihi novum est et cuius animum vel aetate vel admirabili temperantia remotissimum ab omnibus nugis et a magna labe corporis emergentem, in se multum surrexisse cognosco, tam erunt facilia quam difficilia tardissimis miserrimeque viventibus. Si enim dicam te facile ad eum sermonem perventuram, qui locutionis et linguae vitio careat, profecto mentiar. Me enim ipsum, cui magna necessitas fuit ista perdiscere, adhuc in multis verborum sonis Itali exagitant et a me vicissim, quod ad ipsum sonum attinet, reprehenduntur. Aliud est enim esse arte, aliud gente securum. Soloecismos autem quos dicimus, fortasse quisque doctus diligenter attendens in oratione mea reperiet; non enim defuit qui mihi nonnulla huiusmodi vitia ipsum Ciceronem fecisse peritissime persuaserit. Barbarismorum autem genus nostris temporibus tale compertum est ut

salvó a Roma. Pero tú, menospreciando todas estas cosas pueriles o no haciendo caso de ellas, conoces de tal modo la fuerza casi divina y la naturaleza de la gramática, que parece que posees su alma, habiendo dejado su cuerpo para los eruditos.

46. Lo mismo digo de las demás artes, las cuales, si totalmente desestimas, ruégote con la confianza propia de un hijo, que conserves firme y prudentemente la fe que has recibido con los sagrados misterios, y permanece firme y cuidadosamente en la vida y costumbres que has profesado.

Hay problemas muy arduos y divinos; por ejemplo, cómo no siendo autor del mal y siendo omnipotente Dios, se cometen tantos males, y con qué fin creó el mundo, no teniendo necesidad de él; si el mal es eterno o comenzó con el tiempo; y si es eterno y estuvo sometido a Dios; si tal vez siempre existió el mundo donde el mal fuese dominado por un orden divino; y si el mundo comenzó a existir alguna vez, cómo antes de su existencia el mal estaba sofrenado por la potestad de Dios; y qué necesidad había de fabricar un mundo en que, para tormento de las almas, se incluyese el mal, frenado antes por el divino poder; si se supone un tiempo en que él no estaba bajo el dominio divino, qué ocurrió de improviso que no había acaecido en eternos tiempos anteriores (porque es incalificable necedad, por no decir impiedad, sostener que hubo un cambio de consejo); y si decimos que el mal fue inoportuno y hasta nocivo para Dios,

et ipsa eius oratio barbara videatur, qua Roma servata est[8]. Sed tu, contemptis istis vel puerilibus rebus, vel ad te non pertinentibus, ita grammaticae pene divinam vim naturamque cognoscis, ut eius animam tenuisse, corpus reliquisse disertis videaris.

46. Hoc etiam de ceteris huiusmodi artibus dixerim: quas si penitus fortasse contemnis, admoneo te, quantum filius audeo quantumque permittis, ut fidem istam tuam, quam venerandis mysteriis percepisti, firme cauteque custodias, deinde ut in hac vita atque moribus constanter vigilanterque permaneas.

De rebus autem obscurissimis et tamen divinis, quomodo Deus et nihil mali faciat et sit omnipotens, et tanta mala fiant, et cui bono mundum fecerit, qui non erat indigus, et utrum semper fuerit malum an tempore coeperit, et, si semper fuit, utrum sub conditione Dei fuerit: et, si fuit, utrum etiam iste mundus semper fuerit, in quo illud malum divino ordine dominaretur; si autem hic mundus aliquando esse coepit, quomodo antequam esset, potestate Dei malum tenebatur, et quid opus erat mundum fabricari, quo malum quod iam Dei potestas frenabat, ad poenas animarum includeretur, si autem fuit tempus quo sub Dei dominio malum non erat, quid subito accidit, quod per aeterna retro tempora non acciderat. In Deo enim novum exstitisse consilium, ne dicam impium, ineptissimum est dicere. Si autem importunum fuisse et quasi improbum malum Deo dicimus, quod nonnulli existimant, iam nemo

[8] *Oratio Ciceronis contra Catilinam.*

según piensan algunos, no habrá docto que no se burle ni indocto que no se irrite por semejante dislate. Pues ¿qué daño pudo hacer a Dios aquella no sé qué naturaleza del mal? Si dicen que no pudo dañarle, no habrá motivo para fabricar el mundo; si pudo dañarle, es imperdonable iniquidad creer a Dios violable, sin otorgarle siquiera la potencia de esquivar el golpe de la violación. Porque creen también que las almas aquí purgan su pena, pues no admiten diferencia entre la substancia de Dios y la de ellas. Si decimos que este mundo no ha sido creado, es una ingratitud e impiedad creerlo, porque la consecuencia será admitir que Dios no lo ha creado. Todas estas cuestiones y otras semejantes, o hay que estudiarlas con aquel orden de erudición que hemos expuesto o dejarlas enteramente.

CAPÍTULO XVIII

POR QUÉ ORDEN EL ALMA ES ELEVADA A SU PROPIO CONOCIMIENTO Y AL DE LA UNIDAD

47. Y para que nadie piense que he emprendido un tema vastísimo, lo resumo todo más llana y brevemente. Y digo que al conocimiento de todos estos problemas nadie debe aspirar sin el doble conocimiento de la buena argumentación y de la potencia de los números. Si aun esto les parece mucho, aprendan bien o la ciencia de los números o el arte de razonar bien. Si todavía

doctus risum tenebit, nemo non succensebit indoctus. Quid enim potuit Deo nocere mali nescio qua illa natura? Si enim dicunt non potuisse, fabricandi mundi causa non erit: si potuisse dicunt, inexpiabile nefas est Deum violabilem credere, nec ita saltem, ut vel virtute providerit, ne sua substantia violaretur. Namque animam poenas hic pendere fatentur, cum inter eius et Dei substantiam nihil velint omnino distare. Si autem istum mundum non factum dicamus, impium est atque ingratum credere, ne illud sequatur, quod Deus eum non fabricarit: ergo de his atque huiusmodi rebus, aut ordine illo eruditionis, aut nullo modo quidquam requirendum est.

CAPUT XVIII

QUO ORDINE PROVEHITUR ANIMA AD COGNITIONEM SUI ET IPSIUS UNITATIS

47. Et ne quisquam latissimum aliquid nos complexos esse arbitretur, hoc dico planius atque brevius. Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum. Si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime noverit aut solam dialecticam. Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat quid sit unum in numeris quantumque valeat nondum

les acobarda esto, ahonden en el conocimiento de la unidad numérica y de su valor, sin considerarla en la suprema ley y sumo orden de todas las cosas, sino en lo que cotidianamente sentimos y hacemos. Se afana por esta erudición la misma filosofía, y llega a la unidad, pero de un modo mucho más elevado y divino. Dos problemas le inquietan: uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimieto nos es más grato, el de Dios más caro; aquél nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el método de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, conviene a saber: para conocer los dos mundos y el mismo principio de la universalidad de las cosas, cuya verdadera ciencia consiste en la docta ignorancia.

48. Siguiendo, pues, este orden, el alma consagrada ya a la filosofía, primeramente examínase a sí misma, y si está persuadida ya por la erudición de que la razón es una fuerza propia, o que ella misma es la razón, y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números, o que no es más que un número ella misma, tendrá consigo este discurso: yo, con un movimiento interior y oculto, puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y esta fuerza se llama razón. Mas ¿qué ha de separarse, sino lo que parece uno y no lo es o no es tan uno como parece? Asimismo, ¿por qué ha de enlazarse una cosa, sino para unificarla cuanto es posible? Luego, lo mismo al analizar que al sintetizar, busco la unidad, amo la unidad; mas cuando

in illa summa lege summoque ordine rerum omnium, sed in iis quae quotidie passim sentimus atque agimus. Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina, et in ea nihil plus invenit quam quid sit unum, sed longe altius longeque divinius. Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus; altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista charior, illa nos dignos beata vita, beatos haec fecit; prima est illa discentibus, ista iam doctis. Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis, cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat.

48. Hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita, primo seipsam inspicit; et cui iam illa eruditio persuasit, aut suam aut seipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris, aut nihil aliud quam numerum esse rationem, ita secum loquetur: Ego quodam meo motu interiore et occulto, et quae discenda sunt possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est quam putatur? Item, cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat quantum potest? Ergo et in discernendo

analizo, la busco purificada; cuando sintetizo, la quiero íntegra. En aquélla se prescinde de todo elemento extraño; en ésta se recoge todo lo que le es propio para lograr una unidad perfecta y total.

La piedra, para ser piedra, tiene todas sus partes y toda su naturaleza coagulada en la unidad. ¿Qué es un árbol? ¿Sería árbol si no fuera uno? Y los miembros y las vísceras de cualquier animal y todas las partes de que se compone, si se desgarran en su unidad, no habrá animal. Los que se aman, ¿buscan otra cosa más que la unión? Y cuanto más se unen, son más amigos. El pueblo es un conjunto de ciudadanos para los cuales es peligrosa la disensión. ¿Y qué es disentir más que no sentir una misma cosa? Con muchos soldados se forma un ejército; ¿y no es verdad que la multitud es tanto más invencible cuanto guarda mejor cohesión entre sí? Y esta cohesión en la unidad se llamó cuña—*cuneus*—, como *couneus,* unión reforzada. ¿Qué busca también el amor, sino adherirse al que ama y, si es posible, fundirse con él? La grande fuerza del deleite proviene cabalmente de la mucha unión con que se traban entre sí los amantes. Y el dolor es pernicioso, porque se empeña en desgarrar la unidad. Luego dañoso y peligroso es formar unión con lo que puede separarse [a].

et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo. In illa parte vitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat.

Lapis ut esset lapis, omnes eius partes omnisque natura in unum solidata est. Quid arbor? nonne arbor non esset, si una non esset? Quid membra cuiuslibet animantis ac viscera et quidquid est eorum e quibus constat? Certe si unitatis patiantur divortium, non erit animal. Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis amici sunt. Populus una civitas est, cui est periculosa dissensio: quid est autem dissentire, nisi non unum sentire? Ex multis militibus fit unus exercitus: nonne quaevis multitudo eo minus vincitur, quo magis in unum coit? Unde ipsa coitio in unum *cuneus* nominatus est, quasi *couneus*. Quid amor omnis? nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit? Voluptas ipsa non ob aliud delectat vehementius, nisi quod amantia sese corpora in unum coguntur. Dolor unde perniciosus est? Quia in quod unum erat, dissicere nititur. Ergo molestum et periculosum est cum eo unum fieri quod separari potest.

a Véanse las notas 25, 26 y 27: *La tendencia universal de la razón a la unidad. El «cuneus». «Componere et dividere».*

CAPÍTULO XIX

SUPERIORIDAD DEL HOMBRE SOBRE LOS ANIMALES. CÓMO PUEDE VER A DIOS

49. Con muchos materiales dispersos desordenadamente antes, pero reunidos, construyo una casa. Yo valgo más que ella, porque soy su causa y ella es mi hechura; tengo más aventajada naturaleza, porque la fabrico; por eso no puede dudarse de que valgo más que la casa. Mas mirando a esta luz, no sería mejor que una golondrina o una abejita, pues la primera ingeniosamente construye su nido y la segunda su panal; mas yo aventajo a las dos, porque soy animal racional. Pero si la razón se manifiesta en las medidas bien calculadas, ¿acaso las aves miden con menor exactitud y proporción el nido que construyen? Ciertamente, es proporcionadísimo. Luego yo soy superior, no por fabricar cosas bien proporcionadas, sino por conocer las proporciones. Y ¡cómo! ¿los pájaros sin conocer los números pueden construir nidos con toda proporción? Sin duda alguna. ¿Cómo puede explicarse esto? Con el hecho que también nosotros adaptamos la lengua con los dientes y el paladar para formar las palabras, sin pensar al hablar en los movimientos que hemos de hacer con la boca. Además, ¿no hay buenos cantores sin saber música, porque con el sentido natural observan al cantar el ritmo y la melodía que conservan en la memoria? ¿Puede darse una cosa mejor proporcionada? El ignorante no sabe esto, pero lo hace con el impulso de la naturaleza. Mas ¿cuándo es mejor el hombre y aventaja a los animales? Cuando sabe lo que hace. Luego

CAPUT XIX

HOMO UNDE BRUTIS PRAESTANTIOR.—QUOMODO POSSIT VIDERE DEUM

49. Ex multis rebus passim ante iacentibus, deinde in unam formam congregatis, unam facio domum. Melior ego, siquidem ego facio, illa fit: ideo melior quia facio, non dubium est inde me esse meliorem quam domus est. Sed non inde sum melior hirundine aut apicula, nam et illa nidos affabre struit et illa favos: sed his melior, quia rationale animal sum. At si in ratis dimensionibus ratio est, numquidnam et aves quod fabricant minus apte congruenterque dimensum est? Imo numerosissimum est. Non ergo numerosa faciendo, sed numeros cognoscendo melior sum. Quid ergo? illae nescientes operari numerosa poterant? Poterant, profecto. Unde id docetur? Ex eo quod nos quoque certis dimensionibus linguam dentibus et palato accommodamus, ut ex ore litterae ac verba prorumpant, nec tamen cogitamus cum loquimur quo motu oris id facere debeamus. Deinde quis bonus cantator, etiam si musicae sit imperitus, non ipso sensu naturali et rhythmum et melos perceptum memoria custodiat in canendo? quo quid fieri numerosius potest? Hoc nescit indoctus, sed tamen facit operante natura. Quando autem melior

no hay en mí ningún fundamento de superioridad sobre los animales, sino éste: que yo soy un animal racional.

50. ¿Cómo, pues, siendo inmortal la razón, soy definido yo como un animal racional y mortal? ¿Acaso la razón no es inmortal? Uno es a dos como dos es a cuatro: he aquí razón absolutamente cierta. Tan verdadera era ayer como hoy, como lo será mañana y siempre; y aunque este mundo perezca, no dejará de ser verdadera esa razón. Ella siempre es la misma, mientras el mundo no tuvo ayer ni tendrá mañana lo que tiene hoy, ni aun en una misma hora ocupa el sol el mismo punto de espacio. Por lo cual, no permaneciendo en el mismo ser, todo está sujeto a mutación dentro de un breve espacio de tiempo. Luego si es inmortal la razón, y yo, que todo lo discierno y enlazo, soy razón, lo que es mortal no entra en mí, no me pertenece. O si el alma no se identifica con la razón, y, sin embargo, uso de razón, y por ella poseo un título de nobleza y superioridad, es necesario huir de lo inferior a lo superior y de lo mortal a lo inmortal.

Estas y otras muchas reflexiones se hace consigo misma el alma bien instruida; pero las omito, no sea que al daros mis lecciones sobre el orden falte a la moderación, que es el padre del orden. Porque gradualmente se va elevando a una pureza de costumbres y vida perfecta, no sólo por la fe, sino también por la guía de la razón. Pues al que considera la potencia y la fuerza de los números le parecerá grande miseria y cosa lamentable que con su ciencia y pericia suene agradablemente el verso bien escandido y arranque armonías a las cuerdas del

et pecoribus praeponendus? Quando novit quod facit. At nihil aliud me pecori praeponit, nisi quod rationale animal sum.

50. Quomodo igitur immortalis est ratio et ego simul et rationale et mortale quiddam esse definior? An ratio non est immortalis? Sed unum ad duo vel duo ad quatuor verissima ratio est: nec magis heri fuit ista ratio vera quam hodie, nec magis cras aut post annum erit vera, nec si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse. Ista enim semper talis est, mundus autem iste nec heri habuit, nec cras habebit quod habet hodie, nec hodierno ipso die vel spatio unius horae eodem loco solem habuit: ita cum in eo nihil manet, nihil vel parvo spatio temporis habet eodem modo. Igitur si immortalis est ratio et ego qui ista omnia vel discerno vel connecto ratio sum, illud quo mortale appellor non est meum. Aut si anima non id est quod ratio, et tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est.

Haec et alia multa secum anima bene erudita loquitur atque agitat: quae persequi nolo, ne, cum ordinem vos docere cupio, modum excedam qui pater est ordinis. Gradatim enim se et ad mores vitamque optimam non iam sola fide, sed certa ratione perducit. Cui numerorum vim atque potentiam diligenter intuenti nimis indignum videbitur et

arpa, y permite, en cambio, que su vida y su propia alma se deslice por caminos tortuosos y que dé un estrépito discordante por dominarle las pasiones carnales y los vicios.

51. Mas cuando el alma se arreglare y embelleciera a sí misma, haciéndose armónica y bella, osará contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma verdad. ¡Oh gran Dios, cómo serán entonces aquellos ojos! ¡Cuán puros y sanos, cuán vigorosos y firmes, cuán serenos y dichosos! ¿Y cuál será el objeto de su contemplación? ¿Quién es capaz de figurarlo, creerlo, decirlo? Sólo disponemos del caudal de las palabras usuales, mancilladas con la significación de las cosas más viles. Yo sólo diré que se nos promete la visión de una Hermosura por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás. Quien contemplare esta Hermosura—y la alcanzará el que vive bien, el que ora bien, el que busca bien—ya no le hará mella ver que uno desea tener hijos y no le vienen, y otros tienen demasiados y los abandonan; éste los aborrece antes de nacer, aquél los ama ya nacidos. Verá razonable que todo lo futuro esté en Dios y necesariamente todo se verifica con orden, y no obstante, la plegaria es conveniente. Finalmente, ¿cómo al hombre justo le van a agitar el ánimo las molestias, o los peligros, o los halagos de la fortuna?

En este mundo sensible conviene meditar mucho sobre el tiempo y el espacio, y se verá que lo que deleita en parte, sea de lugar, sea de tiempo, vale mucho menos que el todo de que

nimis flendum, per suam scientiam versum bene currere citharamque concinere et suam vitam seque ipsam quae anima est devium iter sequi et dominante sibi libidine cum turpissimo se vitiorum strepitu dissonare.

51. Cum autem se composuerit et ordinaverit ac concinnam pulchramque reddiderit, audebit iam Deum videre, atque ipsum fontem unde manat omne verum ipsumque Patrem Veritatis. Deus magne, qui erunt illi oculi! quam sani, quam decori, quam valentes, quam constantes, quam sereni, quam beati! Quid autem est illud quod vident? quid, quaeso? Quid arbitremur, quid aestimemus, quid loquamur? Quotidiana verba occurrunt, et sorditata sunt omnia vilissimis rebus. Nihil amplius dicam, nisi promitti nobis aspectum pulchritudinis, cuius imitatione pulchra, cuius comparatione foeda sunt caetera. Hanc quisquis viderit (videbit autem qui bene vivit, bene orat, bene studet), quando eum movebit cur alius optans habere filios non habeat, alius abundantes exponat, alius oderit nascituros, diligat alius natos; quomodo non repugnet nihil futurum esse, quod non sit apud Deum, ex quo necesse est ordine omnia fieri et tamen non frustra Deum rogari? Postremo, quando iustum virum movebunt aut ulla onera, aut ulla pericula, aut ulla fastidia, aut ulla blandimenta fortunae?

In hoc enim sensibili mundo vehementer considerandum est quid sit tempus et locus, ut quod delectat in parte, sive loci, sive temporis, intelligatur tamen multo esse melius totum cuius illa pars est; et rursus,

es parte. Igualmente notará el hombre instruido que lo que ofende en parte es porque no se abraza la totalidad, a que maravillosamente se ajusta aquella parte; en cambio, en el mundo ideal, toda parte, lo mismo que el todo, resplandece de hermosura y perfección.

Se explicará esto más ampliamente si en vuestros estudios os proponéis, como espero, observar y guardar con absoluta gravedad y constancia el mencionado orden expuesto aquí u otro más breve y andadero, pero recto [a].

CAPÍTULO XX

Epílogo y exhortación a la vida honesta

52. Para lograr esto, hay que dedicarse con todas las veras del entusiasmo al ejercicio de una vida virtuosa. Es condición para que nos oiga Dios, pues a los que viven bien los oye con agrado. Roguémosle, pues, no que nos dé riquezas y honores y otras cosas caducas y pasajeras, a pesar de toda nuestra oposición, sino que nos colme de bienes que nos mejoren y hagan dichosos. Para que se cumplan nuestras aspiraciones, a ti sobre todo, ¡oh madre!, te encomendamos este negocio, pues creo y afirmo sin vacilación que por tus ruegos me ha dado Dios el deseo de consagrarme a la investigación de la verdad, sin preferir nada a este ideal, sin desear, ni pensar, ni buscar otra

quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit: in illo vero mundo intelligibili, quamlibet partem, tanquam totum, pulchram esse atque perfectam.

Dicentur ista latius, si vestra studia sive memoratum istum a nobis, sive alium fortasse breviorem atque commodiorem, rectum tamen ordinem, ut hortor ac spero, tenere instituerint, atque omnino graviter constanterque tenuerint.

CAPUT XX

Epilogus hortans ad bonam vitam

52. Quod ut nobis liceat, summa opera danda est optimis moribus; Deus enim noster aliter nos exaudire non poterit, bene autem viventes facillime exaudiet. Oremus ergo, non ut nobis divititae vel honores vel huiusmodi res fluxae atque nutantes et quovis resistente transeuntes, sed ut ea proveniant, quae nos bonos faciant ac beatos. Quae vota ut devotissime impleantur, tibi maxime hoc negotium, mater, iniungimus, cuius precibus indubitanter credo atque confirmo mihi istam mentem Deum dedisse, ut inveniendae veritati nihil omnino praeponam, nihil

[a] Véase la nota 28: *El principio de la totalidad.*

cosa. Y mantengo la confianza de que esta gracia tan grande, cuyo deseo arde en nosotros por tus méritos, la hemos de conseguir igualmente con tus ruegos.

¿Y qué exhortación y avisos te puedo dar a ti, Alipio? Pues aquí no cabe exceso ni demasía, porque en amar tales cosas se puede pecar por defecto, pero nunca por exceso.

53. Entonces dijo Alipio:

—Verdaderamente has hecho revivir ante nuestros ojos la memoria de los grandes y doctos varones, que algunas veces nos parecía increíble por su elevación y grandeza; pero aquí, por la observación de todos los días y por la admiración que sentimos hacia ti, no sólo no nos parece dudosa aquella imagen, sino que estamos dispuestos a jurar por ella. ¿Pues qué? ¿no nos ha introducido, acaso, en la venerable disciplina de Pitágoras, justamente estimada como casi divina? Porque con tanta concisión y plenitud nos has descubierto las normas de la vida, y los caminos y campos, y los mares cristalinos de la ciencia, y todo lo que era objeto de gran veneración para aquel varón, y dónde están los santuarios de la verdad, y cuáles y qué exigen a sus investigadores, y todo con tanto dominio y perfección, que, aunque sospechábamos y creemos que todavía nos guardas mayores secretos, nos parece una falta de cortesía exigir más de tu ingenio.

54. Admito lo que dices con gusto, dije yo. Porque no me animan tanto tus palabras, tan exageradas, cuanto tu verdadero espíritu y entusiasmo. Y precisamente va dirigido este

aliud velim, nihil cogitem, nihil amem. Nec desino credere nos hoc tantum bonum, quod te promerente concupivimus, eadem te petente adepturos.

Iam vero te, Alypi, quid horter, quid moneam? Qui propterea nimius non es, quia talia quantumvis amare fortasse semper parum, nimium vero nunquam recte dici potest.

53. Hic ille: Vere effecisti, inquit, ut memoriam doctissimorum ac magnorum virorum, quae aliquando pro rerum magnitudine incredibilis videbatur, et quotidiana consideratione et ista praesenti quae in te nobis est admiratione, non solum dubiam non habeamus, verum etiam, si necesse sit, de illa iurare possimus. Quid enim? nobis nonne illa venerabilis ac prope divina, quae iure et habita est et probata Pythagorae disciplina, abs te hodie nostris etiam pene oculis reserata est? Cum et vitae regulas, et scientiae non tam itinera quam ipsos campos ac liquida aequora, et quod illi viro magnae venerationi fuit, ipsa etiam sacraria veritatis ubi essent, qualia essent, quales quaererent, et breviter et ita plene significasti, ut quamvis suspicemur et credamus tibi esse adhuc secretiora, tamen non absque impudentia nos putemus, si amplius quidquam flagitandum abs te arbitremur.

54. Accipio ista, inquam, libenter. Neque enim me tam verba tua, quae vera non sunt, quam verus in verbis animus delectat atque excitat.

escrito al que suele excederse también demasiado en su benevolencia cuando me juzga. Y si algunos otros lo leyeren, creo que no se irritarán contigo. Porque los errores de los que se aman hay que juzgarlos con suma benevolencia. Pero la mención que has hecho de Pitágoras creo que por algún oculto orden te ha venido a la memoria. Porque se me había olvidado de él una sentencia muy buena, si hemos de dar crédito a los libros que hablan de él (¿y quién no creerá a Varrón?); una sentencia que yo admiro y elogio todos los días, conviene a saber: que él reservaba para lo último la enseñanza del arte de gobernar la república para comunicarlo a los perfectos, a los sabios, a los dichosos. Le parecía tan lleno de escollos dicho arte que no quería confiarlo sino al varón que con un socorro casi divino supiera sortear todos los escollos, y en caso de naufragio, él quedase como una roca para las olas. Porque únicamente del sabio se ha dicho con toda verdad: "Y él, inmóvil como una roca marina, se resiste", y lo demás que con tan espléndidos versos se expresa en el mismo lugar para confirmar esta sentencia.

Aquí se terminó nuestra disputa, y todos alborozados y con buena esperanza interrumpimos la sesión, después de haber sido traída la luz para alumbrarnos [a].

Et bene quod ei mittere statuimus has litteras, qui de nobis solet libenter multa mentiri. Si qui autem alii fortasse legerint, neque hos metuo ne tibi succenseant. Quis enim amantis errori in iudicando non benevolentissime ignoscat? Quod autem Pythagorae mentionem fecisti, nescio quo illo divino ordine occulto tibi in mentem venisse credo. Res enim multum necessaria mihi prorsus exciderat quam in illo viro (si quid litteris memoriae mandatis credendum est; quamvis Varroni quis non credat?) mirari et pene quotidianis, ut scis, efferre laudibus soleo, quod regendae reipublicae disciplinam suis auditoribus ultimam tradebat iam doctis, iam perfectis, iam sapientibus, iam beatis. Tantos ibi enim fluctus videbat, ut eis nollet committere nisi virum qui et in regendo pene divine scopulos evitaret et, si omnia defecissent, ipse illis fluctibus quasi scopulus fieret. De solo enim sapiente verissime dici potest,

Ille velut pelagi rupes immota, resistit [9];

et caetera quae luculentius in hanc sententiam versibus dicta sunt. Hic finis disputationis factus est laetisque omnibus et multum sperantibus consessum dimisimus, cum iam nocturnum lumen fuisset illatum.

a Véase la nota 29: *La influencia de Santa Mónica en la conversión de San Agustín.*

9 *Aeneid.* VII 586.

Ille velut pelagi rupes immota resistit,
Ut pelagi rupes magno veniente fragore,
Quae sese multis circum latrantibus undis,
Mole tenet...

NOTAS AL DIALOGO DEL ORDEN

1. *Realismo de los "Diálogos"*.—A propósito del libro *De ordine* escribe A. Guzzo: "Estos *Diálogos* agustinianos son propiamente diálogos tal como se desarrollan, con todas las incertidumbres, oscilaciones, repeticiones, desmayos y entusiasmos del diálogo real. Agustín describe la escena: mas la descripción no es ni la página poética, tan encantadora en los diálogos platónicos, ni la escenificación estudiada y artificial de los diálogos ciceronianos. Cuando Agustín describe el lento otoño lombardo, los días de nieblas, y pasada la niebla, la purísima transparencia del cielo italiano, éstos no son recursos descriptivos: el diálogo se ha desarrollado allí, bajo aquella luz; si se prescinde de ello, el diálogo se diseca, mientras ha sido un esfuerzo vivo de búsqueda, y así quiere Agustín que siga siendo. De donde nace un realismo, repito, que tiene un sabor nuevo y moderno. Anota: un hombre que toma apuntes no puede escribir ya; y el diálogo se interrumpe por esta causa natural. O la fatiga domina a los interlocutores, cuya mente se anubla y ya no ve claro: y así piden que se continúe al día siguiente. O también la madre Mónica, madre de todos, los llama a comer. O si están en el jardín, es un muchacho el que los llama. Esta es la vida tal cual es. Agustín la recoge solo, sin alterarla ni artificiarla: con un respeto por la vida real, que revela una sensibilidad nueva" [1].

2. *El fin del diálogo "De Ordine"*.—Para no formarse una idea equivocada de este libro hay que notar, con Mario Moschetti, que el muy grave problema del orden y del mal "está presentado en el diálogo más como una ejercitación dialéctica, orientada a la formación de los educandos, que como un tratado sistemático que el autor se propusiera desarrollar impelido por una irresistible necesidad de luz en la gravedad de un problema" [2].

3. *El bien como centro* (I 2,4).—Estas ideas parecen estar inspiradas en la concepción neoplatónica del Bien como centro, al que todo converge, lo mismo que en la circunferencia todo converge al centro de donde parten los rayos (*Ennead.* I 7,1: ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ'οὗ πᾶσαι γραμμαί).

El alma tiene dos tendencias: una teocéntrica o de convergencia al bien primero y absoluto, y otra egocéntrica y extracén-

[1] A. Guzzo, *Agostino. Dal «Contra Academicos» al «De vera Religione»* p.8 (Firenze 1957).

[2] *S. Agostino. Dell'ordine* 37. Introduzione, traduzione e note di A. Mario Moschetti (Firence 1941).

trica, de desviación del centro. San Agustín describe aquí los dos movimientos, en qué se resume toda la ética humana.

La idea de Dios en los diálogos de Casiciaco lleva rasgos abstractos tomados de la filosofía neoplatónica, pero también rasgos bíblicos de la fe nueva, en cuyo ambiente respiraba su autor [3].

4. *Stomachi dolor* (I 2,5).—San Agustín señala una doble razón para el abandono de la cátedra de retórica. Según las *Confesiones,* la *voluntas nova,* la nueva voluntad de la conversión y consagración a Dios, lo espoleaba a dejar el peligroso oficio de vendedor de palabras [4]. No quiso retirarse dejando a los discípulos sin maestro, y como faltaba poco tiempo para la terminación del año escolar, esperó impacientemente hasta el fin. Para el nuevo curso le sería fácil hallar un pretexto oportuno y renunciar a su profesión. Y el quebranto de la salud le sirvió bien para realizar sus planes. El húmedo clima lombardo le había debilitado el pecho y producido una afonía que le imposibilitaba para el desempeño de su magisterio. *Pectoris dolor* lo llama unas veces [5]; *tantus pectoris dolor* [6]; *difficultas spirandi et pectoris dolor* [7]; o también *stomachi dolor* [8]. Asma, dolor de pecho, afonía, dificultad para esforzarse en hablar, eran motivos serios para la renuncia de su cátedra, como también la nueva voluntad que la gracia divina había creado en él. Ambos motivos—los de las *Confesiones* y *Diálogos*—eran fuertes para la decisión que tomó.

5. *El refugio de la filosofía: In philosophiam confugere moliebar* (I 2,5).—La filosofía la considera San Agustín como un puerto de refugio para su espíritu fatigado con tantos rodeos, al estilo de Cicerón. Los genios más notables de la Antigüedad consideraban la filosofía como la medicina del alma [9], porque enseña a curar las pasiones, que son las enfermedades espirituales. *Omnes perturbationes animi morbos philosophi appellant, sanitatem autem animorum positam in tranquillitate quadam constantiaque censebant* [10]. Esta tranquilidad se logra, según ellos, en el puerto de la filosofía. La filosofía o la razón debe dar un juicio de valor acerca de las cosas que son objeto de los deseos humanos. La vida, la salud, la riqueza, los amigos, la familia, no son los verdaderos bienes, los cuales han de buscarse en el interior mismo del hombre. En el conocimiento racional, que valora justamente

[3] Cf. E. HENDRIKX, *Platnisches und biblisches Denken bei Augustinus:* «Augustinus Magister» I 285-293.
[4] *Conf.* IX 2,4: PL 32,764.
[5] *Contra acad.* I 1,3: PL 32,907.
[6] *De beata vita* I 4: PL 32,961.
[7] *Conf.* I 5,13: PL 769.
[8] *De ord.* I 2,5: PL 32,980.
[9] CIC., *Tuscul.* III 31.
[10] Ibid., c.4.

las cosas, está la soteriología del espíritu. La razón cura las enfermedades a puro de reflexionar sobre la irracionalidad de nuestros apetitos. En San Agustín, este concepto de filosofía se halla enriquecido con nuevas luces de redención. Es decir, hay una soteriología enteramente diversa.

6. *La admiración* (I 3,8).—Al dar a la admiración el nombre de vicio obraba influido por la doctrina estoica de las pasiones, expuesta por Cicerón [11]. Los estoicos sistematizaron una patología del espíritu.

7. *La fábula de los amores de Píramo y Tisbe* (I 3,8). Alúdese a la célebre tragedia de los dos amantes de Babilonia, Píramo y Tisbe, "el uno el más gallardo de los jóvenes, y la otra, la más hermosa de las doncellas que tuvo el Oriente".

Ovidio poetizó su fábula en las *Metamorfosis,* libro IV, fábula 1 [12].

8. *El principio de la razón suficiente* (I 4,10).—Licencio anuncia y defiende el que Leibnitz llamaría principio de la razón suficiente. *Nihil est sine ratione sufficienti.* Todo cuanto acaece tiene su motivo de ser, aunque muchas veces se oculte a nosotros. No todo puede incluirse en los cuadros racionales forjados por nuestro espíritu ni reducirse a un orden claro. El mal no coincide con las exigencias de nuestra razón; con todo, San Agustín profesaba desde el principio de su conversión el optimismo metafísico, la creencia de que el mundo es un cosmos, un todo ordenado, con arreglo a un plan divino, con leyes eternas.

Este optimismo tiene su base y apoyo firme en la creencia, suficientemente probada por el espectáculo del universo, de que el Creador es sabio, justo y omnipotente. "El eco de esta seguridad—dice Pablo Landsberg—ha servido de fundamento a la confianza en sí misma de la ciencia natural, que partió del supuesto de que el curso del mundo está sujeto a leyes (Galileo, Kepler, Newton)" [13].

A la misma conclusión guía el dicho bíblico, tan familiar a San Agustín: *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti:* Con medida, número y peso [14] fueron creadas todas las cosas.

9. *La adivinación entre los antiguos* (I 5,14).—Alude San Agustín, sin duda, al diálogo de Cicerón titulado *De divinatione,* en que expone y critica las opiniones de los filósofos sobre la adivinación. Crisipo había compuesto también dos libros sobre los oráculos y los sueños, y cinco Posidonio, amigo de Cicerón. Era

[11] *Tusc.* I 4.
[12] Trad. esp. de Fr. Crivell, II. Nueva edición II (Madrid 1809).
[13] *La Edad Media y nosotros* p.19.
[14] Sap. 11,21.

una materia muy discutida en las escuelas filosóficas. Estoicos, epicúreos, platónicos, aristotélicos, emitieron sus opiniones sobre el espinoso tema. La *mántica,* tanto artificial como natural, fue estimada de los antiguos lo mismo en lo religioso que en lo civil. Poseían una ciencia adivinatoria o agorera, para prever y anunciar los acontecimientos futuros. Como principales maestros de la ciencia ocultista fueron tenidos los caldeos, primeros observadores, al parecer, de los fenómenos astronómicos. La astrología judiciaria, a la que algún tiempo se había aficionado San Agustín, reconoce este origen.

Los augures romanos observaban en particular las entrañas de las víctimas inmoladas a los dioses, los fenómenos del cielo, el vuelo de las aves, sobre todo las aves augurales, como el águila, el buitre, el mochuelo. La gaviota, por ejemplo, anuncia a veces horribles tempestades, según cantaba el estoico Boeto:

Cana fulix itidem fugiens e gurgite ponti,
Nuntiat horribiles clamans instare procellas.

Una ciencia minuciosa y sutil a cargo de un colegio de augures, a quien estaban confiados los supremos intereses de los individuos y del Estado, recogía todos los datos posibles para interpretarlos según normas fijas y establecidas.

Cicerón, que perteneció al cuerpo o colegio augural, aunque la consideraba inaceptable en el aspecto filosófico o racional, sostenía que la práctica de la adivinación debía mantenerse y respetarse en el Estado. Toda la organización religiosa y civil estaba basada en los augurios.

Nihil belli domique nisi auspicato, decía Tito Livio[15].

10. *El don de lágrimas* (I 8,22).—*Ego illacrymans multa oravi.* Sin duda, San Agustín, desde la conversión al cristianismo, tuvo el don de lágrimas, el don de la contrición perfecta de los pecados. "¡Cuánto lloré—dice en sus *Confesiones*—con los himnos y cánticos vuestros, emocionado por las voces de vuestra Iglesia, que canta dulcemente!"[16]

La suave compunción del corazón es gracia de la fe. *Haec aqua confessionis peccatorum, haec aqua humilitatis cordis, haec aqua vitae salutaris, abiicientis se, nihil de se praesumentis, nihil suae potentiae superbe tribuentis.*

Haec aqua in nullis alienigenarum libris est, non in epicureis, non in stoicis, non in manichaeis, non in platonicis. Ubicumque

[15] Tito Livio, *Histor.* 1.1,35; Cic., *De divinatione* 1,16. Cf. Bouche-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (París 1879-1882), 4 vols.
[16] IX 6.

etiam inveniantur optima praecepta morum, et disciplinae, humilitas tamen ista non invenitur.

Via humilitatis huius aliunde manat; a Christo venit [17].

Esta agua termal y saludable, esta sangre del corazón, este licor dulce y amargo de la confesión de los pecados, de la humildad del corazón, no brota de los libros humanos, sino llueve del cielo; mana de Cristo, es decir, es fruto de la gracia sobrenatural.

Las páginas de los *Diálogos* aparecen frecuentemente llovidas de este rocío santo.

11. *El sentimiento de la naturaleza en San Agustín* (I 8,25). Tuvo San Agustín una aguda sensibilidad para la contemplación de los fenómenos de la naturaleza, para elevarse por ellos a la verdad absoluta. Su dialéctica está animada por ese lema: *Ex umbris et imaginibus in veritatem.*

El más elevado espíritu platónico de la antigüedad, depurado por el cristianismo, se respira en los *Diálogos* de Casiciaco. La observación atenta y respetuosa del orden del mundo le ocupó dichosamente. No sólo le interesaba el problema de Dios y del alma, sino el del orden del universo, como escala de ascensión a lo absoluto.

Mas la observación de la naturaleza no es fin en sí misma, como en el naturalista, que descansa en el descubrimiento del nexo de los fenómenos. El busca el universo en sus conexiones metafísicas. No es la suya una fría observación, sino contemplación e iluminación de la fe.

Los libros acerca *Del orden* y los *De música* son muy interesantes en este aspecto [18].

12. *La vanagloria en la cultura pagana* (I 10,30).—En esta reprimenda con que San Agustín corrige la falta de los discípulos, se muestra la transformación operada en el alma del Santo, que tomó un rumbo completamente nuevo.

No era sólo maestro de palabras, escanciador de copas preciosas, sino ante todo educador de hombres en la gran escuela de la vida.

La vanagloria, que viciaba radicalmente la cultura del paganismo, es sofocada aquí sin piedad, como la más dañosa de las pestes.

Las escuelas de su tiempo carecían de espíritu de formación: "Aquellos famosos rétores—dice J. Carcopino—no servían nada más que para formar payasos y papagayos" [19].

[17] *En. in ps. 31* 18: PL 36,270.

[18] Cf. A. Dyroff, *Uber Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift «De ordine»*, «*Aurelius Augustinus*» (Köln 1929); W. Hoffmann, *Philosophische Interpretation der Augustinusschrift «De arte musica»* (Freiburg i. B. 1931). Sobre el uso de imágenes tomadas de la naturaleza, cf. Sister Mary John Holman, *Nature-Imagery in the Works of St. Augustine* (Wáshington 1931).

[19] *La vida cotidiana en Roma*, 2.ª ed., p.182 (Buenos Aires 1945).

Séneca reprobaba igualmente una enseñanza que no formaba hombres para la vida, sino alumnos para la escuela: *non vitae, sed scholae discimus* [20].

San Agustín, al contrario, formaba para la vida espiritual y humana.

En la educación deben darse tres cosas: las copas preciosas de las palabras, el vino de las ideas y el ardor y fuerza espiritual para la vida cristiana y humana.

Tal es la vida del educador y pedagogo de Casiciaco.

13. *Cultura femenina* (II 1,1).—Vuelve San Agustín a reconocer la aptitud de Santa Mónica para la filosofía y su inflamado ánimo para las cosas divinas. La cultura religiosa se adapta bien al alma de la mujer. El testimonio de San Agustín es uno de los más valiosos en pro de la cultura femenina, contra lo que se ha escrito tantas veces para denigrar el cristianismo. La Iglesia católica nunca ha tenido prejuicios sobre la aptitud de la mujer para el cultivo de la sabiduría. Todo el que puede salvarse puede aspirar a la ciencia de la salvación, que es la perfecta sabiduría.

14. *La memoria* (II 2,6).—San Agustín alude aquí a la *memoria sensible,* pero admite él una memoria intelectual, como depósito vivo de las verdades eternas y de las especies inteligibles [21].

15. *La unión del sabio con Dios* (II 2,6).—El tema y la solución que da San Agustín aquí proviene de la especulación plotiniana *(Ennead.* V 1,4), según lo ha señalado K. Winkler.

Sin duda aquí tiene lugar la doctrina de la participación, pues el sabio participa de las propiedades del Ser que contempla: el inmutable hace partícipe de su inmutabilidad al mudable, el eterno comunica su eternidad al temporal... [22]

16. *Descartes y San Agustín* (II 2,7).—Discurriendo sobre el hecho de la memoria, y notando que la ligación de los recuerdos es la mejor garantía de su reaparición voluntaria, concibió Descartes la idea de *una asociación universal* de los elementos del pensamiento que dispensara a la memoria de todo esfuerzo y reemplazara la evocación casual de los recuerdos por una concatenación causal de ideas toda actual. "El orden, el método verdadero, es el de formar imágenes que se hallen en mutua dependencia. Yo imaginé otro procedimiento: consistiría, con la ayuda de imágenes de cosas que tuvieran cierta conexión, en formar nuevas clases de imágenes comunes a todas o reunirlas todas en una sola,

[20] *Epist.* 106,12.
[21] Vid. *Conf.* X 8-26: PL 32,784-795.
[22] *La théorie augustinienne de la mémoire a son point du départ:* «Augustinus Magister» I 514

sin mirar a las más vecinas, sino a todas las otras. ¿Qué necesidad tiene de la memoria el sabio que abraza con su mirada todos los tesoros del pensamiento?, había dicho San Agustín en su libro *Del orden.* ¿Qué necesidad tiene de la memoria, me decía yo, el sabio que tiene presente ante su ojo interior con Dios y en Dios, que contempla con una mirada fija e inmóvil todo cuanto la inteligencia comprende y posee? La memoria fundada sobre el orden de las imágenes se confunde, pues, con la razón para San Agustín. Esta idea es una de las que atrajeron en buena hora la atención de Descartes" [23]. Esto manifiesta la familiaridad de Descartes con los escritos de Casiciaco.

17. *El verdugo en la ciudad* (II 4,12).—José de Maistre dice en sus *Veladas de San Petersburgo:* "Yo os conceptúo muy acostumbrados a reflexionar, señores, sobre el verdugo. ¡Qué ser tan inexplicable es éste, que prefiere a todos los oficios agradables, lucrativos y aun honoríficos que se ofrecen por doquiera a la fuerza o a la destreza humana el de atormentar y matar a sus semejantes! Esta cabeza, este corazón, ¿se ha formado como el nuestro?... Quitad del mundo ese agente incomprensible, y en el instante mismo el orden deja su lugar al caos, los tronos se hunden y la sociedad desaparece" [24].

18. *La tolerancia del vicio* (II 4,12).—Se ha aducido con frecuencia, aun por autores católicos, un pasaje de este número: *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus,* como si San Agustín fuera un patrocinador del lenocinio y de la reglamentación de las casas de tolerancia. Aquí, el Santo se contenta con mencionar un hecho, sin aplaudirlo. La defensa del orden y de la permisión del mal le movían a esto. Pero de aquí no se puede deducir que defienda el vicio ni su reglamentación. No es lógico convertir *una razón permisiva en una razón aprobativa.* Porque todos los vicios, y aun todos los males, contribuyen a su manera al orden; todo mal, aunque oblicuamente, va enderezado a algún bien. Deducir de esto que patrocina todos los males es un sofisma patente. Y es lamentable que autores católicos, para defender tan mala causa como es la reglamentación del vicio, se abroquelen en la autoridad de San Agustín, tan sofísticamente interpretada, cuando se pueden aducir clarísimos testimonios condenatorios. Consigno aquí unos valientes fragmentos de un sermón que predicó ocasionalmente en Bulla Regia—actualmente Hamann Derrakj—en la fiesta de los Santos Macabeos. El Obispo le mandó, le apremió, le obligó a predicar. Allí ha-

[23] A. Espinas, *L'Idée initial de Descartes,* «Revue de Met. et de Morale» (1917) 24 p.261-2.
[24] Velada 1.ª, p.41-3. Nueva trad. al castellano (Madrid 1909).

bía teatro licencioso y casa de lenocinio, con escándalo de los pueblos vecinos, de donde había desaparecido. Y el valeroso Obispo de Hipona les dice: "En todas las ciudades vecinas ha desaparecido esa lascivia impía. ¿No os avergüenza que sólo aquí, entre vosotros, se consienta el comercio torpe?: *Non erubescitis quod apud vos solos remansit turpitudo venalis?* Porque tal vez vienen aquí para el comercio carnal los forasteros y se les dice: ¿Qué buscas?: *Quid quaeris? Mimos? Meretrices? Bullae habes.* ¿Creéis que esto es una gloria? No sé si habrá mayor infamia. Os lo digo, hermanos míos, con dolor de mi corazón: todas las ciudades vecinas os condenan en el juicio de Dios y de los hombres. En nuestra Hipona, donde estas cosas han desaparecido casi, las personas torpes vienen de vuestra ciudad. Pero diréis acaso: ¡Ah! Muy bien está que vosotros os abstengáis de estas cosas; sois obispos, sois sacerdotes, pero nosotros somo seglares.

¿Y os parece justo este reparo? ¿Qué somos nosotros, si os perdéis vosotros? Una cosa es lo que somos para nosotros; otra lo que somos por causa vuestra. Para nosotros somos cristianos, para vosotros somos obispos. Pero el Apóstol no hablaba a los obispos, a los sacerdotes, sino a los fieles, cuando les decía: *Vosotros sois miembros de Cristo.* Mirad de qué Cuerpo sois miembros; considerad debajo de qué Cabeza vivís en unión con el Cuerpo, y el Espíritu que recibisteis. Os repetiré las palabras del Apóstol: *Tomando, pues, los miembros de Cristo, ¿los haré miembros de una meretriz?* Y los cristianos no sólo aman, sino que establecen las meretrices; no sólo aprueban a las que había, sino que crean a otras nuevas: *Et christiani nostri non solum diligunt, sed etiam instituunt meretrices; non solum diligunt eas quae erant sed instituunt eas quae non erant.* ¡Como si ellas no tuviesen almas! ¡Como si Cristo no hubiera derramado su sangre por ellas! ¡En vez de trabajar por ganarlas, se prefiere perecer con ellas! ¡Y esto lo hacen los cristianos, no digo fieles!

Después les exhorta a seguir el ejemplo de la ciudad próxima Simmittu, donde *nullus turpis remansit.* Personas de influencia quisieron establecer y reglamentar el vicio: *Legatus ibi voluit agere huiusmodi turpitudines.* Y se opuso la población: nobles, plebeyos y hasta los judíos."

El auditorio aplaudió al orador, como frecuentemente ocurría. Pero esas alabanzas *onerant, non honorant,* le importaban poco los aplausos: San Agustín quería ver frutos de conversión [25].

[25] MA I: *Sermones S. Augustini:* Denis XVII 7-9. Cf. G BELOTTI, *L'educazione in S. Agostino,* 61-62. Rebate a G. PAPINI, que escribe en su *S. Agustín.* El autor del *Liber de sancta virginitate,* que ha defendido siempre la continencia es el mismo que admite la necesidad de la prostitución: *aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus:* «Sant Agostino» 344 (Firenze 1930).

Ciertamente, a un Obispo que habla en esta forma no se puede presentar como patrocinador de la tolerancia del vicio.

19. *Valor pedagógico de las artes* (II 5,15).—En los escritos de Casiciaco Agustín exalta el valor de las artes, por su valor propedéutico para la filosofía, que consiste sobre todo en el conocimiento del mundo inteligible o de las realidades espirituales. Sabido es que los neoplatónicos atribuían a la matemática una influencia de purificación espiritual, de adaptación de la mente para contemplar las realidades suprasensibles. La misma idea abunda en San Agustín.

Exercet animum hoc genus disciplinarum ad subtiliora cernenda (De quant. an. XV, 25. PL. 32,1049). Ejemplo de esta ejercitación lo hallamos en este mismo libro *De quantitate animae,* y en los libros *De musica*[26].

20. "*Auctoritas*" *y* "*ratio*" (II 5,16).—El libro *Del orden* tuvo una importancia primaria en la organización escolástica del Medievo. El *trivium* y el *quatrivium* comprendían las siete artes liberales, esencialmente ordenadas a una mejor posesión de la Verdad divina. Por otra parte, los medios de aprender eran la autoridad y la razón; es decir, la doctrina de la Iglesia, de la divina Escritura y Santos Padres, concordaba con los datos racionales de la cultura humana. Así se evitaban los dos escollos: el racionalismo, el puro deporte dialéctico y profano, que lleva a la esterilidad de la ciencia, y el fideísmo ciego, que menosprecia el cultivo intelectual para habilitar al hombre al conocimiento de los misterios cristianos. La *fides quaerens intellectum* resume todo el espíritu agustiniano de la cultura medieval. San Agustín, con su *intellectum valde ama,* estuvo siempre presente en el esfuerzo racional de aquella edad y en el proceso de penetración y armonización de los elementos revelados y racionales.

21. *La desfiguración de la Trinidad* (II 5,16).—En el pasaje de la nota anterior se habla de la desfiguración de la Trinidad por unos y otros, que la tratan *confuse et contumeliose.* Algunos ven una alusión a las herejías antitrinitarias, que confunden a las divinas Personas, sin distinguirlas netamente, como lo hace la fe católica, y negando la Trinidad, como lo hacen los sabelianos; otros en cambio, admitiendo la distinción personal, como los arrianos y macedonianos, desdoran respectivamente la personalidad del Hijo y del Espíritu Santo, haciendo agravio notable a los dos. Algunos ven aquí sobre todo la trinidad de los filósofos, y una alusión a los neoplatónicos, cuya trinidad es un barrunto confuso

[26] Sobre esta *exercitatio animi* véase a H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* 302ss.

de la cristiana, y de ella hablan con mucha autosuficiencia y altanería: "La fe enseña claramente y sin orgullo estos misterios: los filósofos no los han enseñado sino confusamente y con hinchazón" [27].

22. *El fin de la filosofía* (II 5,16).—En este pasaje, que ha recibido diversos comentarios, San Agustín incluye el conocimiento de la Trinidad en el ámbito de la auténtica filosofía. Esta Trinidad comprende al Principio de todas las cosas, que es el Padre, al entendimiento o Verbo, y al Espíritu Santo, a quien otros pasajes de los *Diálogos* atribuyen los impulsos del retorno de las criaturas a Dios. Se trata aquí sin duda de la Trinidad cristiana y no de la plotiniana, que comprende el Principio de todo, o Uno, el Entendimiento o el Nous, y el Alma universal.

La Trinidad de que habla San Agustín es la que revelan los santos misterios *(veneranda mysteria)* en que estaba imbuyéndose para recibir el bautismo. Ella es la que salva a los pueblos con la fe sincera e indiscutible [28].

23. *Dios, tres veces poderoso* (II 5,16).—El adjetivo *tripotens* es término gnóstico, empleado en latín sólo por Mario Victorino y San Agustín.

El primero dice, hablando de Dios: *Perfectus super perfectos, tripotens in unalitate spiritus, perfectus et supra spiritum.* No parece referirse esta trinidad de poder o esta triple *potentia couniens* a la distinción de las personas en Dios [29].

24. *La pedagogía del Verbo encarnado* (II 6,16).—San Agustín profundizó ya en Casiciaco sobre el misterio y la pedagogía del Verbo encarnado, donde contempla sobre todo dos aspectos: el de su *ejemplarismo* eterno o mundo de las ideas divinas creadoras, que en El residen, como formas de todo lo creado, y la Encarnación en que el Ejemplar de Dios se hizo sensible, juntando en vínculo estrechísimo los dos mundos de Platón. Así, lo ejemplar y lo sensible no se contradicen, sino se abrazan y completan para impulsar la dialéctica ascensional del espíritu humano, subiendo de las criaturas al Creador.

La cristología de Casiciaco contiene en germen fecundo su futura evolución. Como dice M. Comeau: "La contemplación de Jesús, a la vez camino y término, alimentó siempre la piedad de San Agustín desde que se hizo cristiano.

[27] O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin* 125 n.1.

[28] Una indagación minuciosa de las estructuras trinitarias en los primeros escritos de San Agustín es la que nos ofrece O. du Roy en el libro citado en la nota anterior.

[29] P. Henry-P. Hadot, *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité* I. *Adversus Arium* I 50 (París 1960).

Los capítulos de las *Confesiones* (VII, 18-21) en que desenvuelve este tema son el centro de su autobiografía"[30].

El Cristo de Casiciaco es el Salvador; por eso, como dice O. Du Roy, comentando el pasaje a que aludimos: "Nuestro texto da ya las grandes estructuras de la soteriología agustiniana. El Verbo se ha hecho carne para elevarnos a Dios. Si realiza los milagros, no es para que nos detengamos en lo sensible. El nos sube por la encarnación al Verbo de Dios—que aquí es el Entendimiento—, como el Cristo encarnado nos empeña consigo mismo. Hay aquí una admirable síntesis: por los prodigios El muestra su poder, con su humildad manifiesta su bondad, por su mandato de elevarnos hasta el Entendimiento, El nos muestra su naturaleza"[31].

Así Cristo resulta ya ser la clave del misterio del mundo, y recuerda las palabras de San Buenaventura, cristólogo del mismo temple agustiniano: *Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex; scilicet Intellectus Verbi increati, per quod producuntur omnia: intellectus Verbi incarnati per quod omnia restaurantur: intellectus Verbi inspirati per quod omnia revelantur. Nisi enim quis possit considerare de rebus qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulgeat Deus, intelligentiam habere non potest*[32].

25. *Etica y cultura* (II 8,25).—Una de las mayores aberraciones del espíritu moderno es la separación de la moral y la cultura. El reino del pensamiento y el de la vida se consideran independientes. Tiene sus métodos propios la inteligencia para conquistar la verdad y sus caminos propios la voluntad. Contra esta peligrosa tendencia, San Agustín enlaza fuertemente la cultura y la moral, el conocimiento y el amor. La ética forma parte del sistema orgánico e integral de la educación para la sabiduría. La verdad no es logro del puro esfuerzo especulativo, sino del hombre completo. Todas las fuerzas interiores deben movilizarse para su conquista: dice el Santo, después de Platón: con todas las fuerzas del alma hay que consagrarse al estudio de la sabiduría[33]. La sensualidad, el orgullo, la pereza, etc., oponen graves obstáculos al hallazgo de la verdad, porque tiznan el espejo de lo real, que es la inteligencia.

Nótese igualmente cuán elevadas condiciones morales exige el

[30] M. COMEAU, *Le Christ chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après S. Augustin:* «Mélanges Jules Lébreton» II 80.

[31] OLIVIER DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin* 129-130.

[32] S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaem.* III 3 (BAC. *Obras de S. Buenaventura* III 232).

[33] *Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest. De mor. Eccl. cat.* 1,31: PL 32,1324.

Santo para los hombres que asumen el gobierno de la sociedad.

También Platón decía que para los mandos de la ciudad debían seleccionarse hombres largamente ejercitados en la contemplación y señorío de sí mismos.

26. *Ratio, intellectus, Principium* (II 9,26).—En este pasaje, donde se insinúa una ascensión dialéctica, J. Pepin ha descubierto claras reminiscencias plotinianas: ἐκεῖνος ὁ νοῦς ἔχει πάντα καὶ ἔστι πάντα [34]. San Agustín dice: *Intellectus in quo sunt universa vel ipse potius universa.* Este *Nous* plotiniano es en Agustín el Verbo de Dios, y el Principio (ἀρχή) es el Padre [35]. "Aquellos libros de todos modos insinúan a Dios y a su Verbo" [36]. Pero la Trinidad del catecúmeno de Casiciaco es la católica, la de Santa Mónica y San Ambrosio. Para interpretar estos pasajes hay que tener presente el principio que enuncia M. F. Sciacca: "Entre las dos concepciones—de Plotino y Agustín—corre la distancia inconmensurable que separa el último gran sistema de filosofía pagana del primer gran sistema de filosofía cristiana" [37].

27. *La clemencia popular de Dios* (II 27-28).—Alude San Agustín con este *officium clementiae,* que en otra parte de los *Diálogos* llama también *clementia popularis,* al misterio de la bondad y misericordia, que es la encarnación. El Cristo de Casiciaco es el Cristo dogmático y católico; no es la pura sabiduría, sino Dios, que ha asumido nuestra carne para salvarnos. La humildad del Verbo requiere capital importancia en los *Diálogos.* Se inicia la doctrina soteriológica del *Christus humilis,* que dará a su elocuencia acentos tan conmovedores. La humildad de Dios es el gran escándalo de la razón pura y el refugio más amable de la razón católica. Lo fue también para San Agustín en el período racionalista antes de su conversión.

Sobre esta clemencia popular de Dios, Bossuet hace este comentario. Y nótese que San Agustín había utilizado el mismo símil:

"Esto obligó a decir a San Agustín que el Hijo de Dios fue llevado al misterio de la encarnación por una bondad popular: *populari quadam clementia.*

Como un orador extraordinario, lleno de ricos pensamientos, para hacerse popular e inteligible se baja a la capacidad de los entendimientos comunes con un discurso sencillo; como un grande cercado de un esplendor soberbio, que admira al pueblo pobre y no le permite acercarse, aparta todo este pomposo aparato; y,

[34] *Enn.* I 8,2.
[35] J. Pepin, *Une curieuse déclaration idéaliste de S. Augustin:* «Revue d'histoire et philosophie religieuse» 34 (Strasbourg 1954) 395.
[36] *Confes.* 8,2.
[37] M. F. Sciacca, *S. Agostino* 53 (Brescia 1949).

con una familiaridad popular, vive al modo que la multitud de los que quiere granjear los ánimos, así la Sabiduría increada, por un consejo de condescendencia, se abate, tomando un cuerpo, y se hace sensible; así la soberana Majestad, por una facilidad popular, se despoja de su esplendor y sus riquezas, de su inmensidad y su poder, para conversar libremente con los hombres... Oculta todos sus divinos atributos para que le tratéis con la misma familiaridad y con la misma franqueza que si fuera solamente un hombre mortal" [38].

"Y esto es lo que hizo Dios-Hombre: se hizo popular; su sabiduría se hizo sensible, templada su majestad, y su grandeza, libre y familiar" [39].

La imagen que San Agustín emplea en sus sermones indica todavía mayor humildad: es el gran orador que, cuando vuelve a casa, comienza a balbucear con su hijito las palabras para hablarle.

28. *Las huellas de la razón en el mundo sensible* (II 11, 33).—Por los vestigios de la razón que el hombre halla en el mundo sensible, no está éste desligado de inteligibilidad; es decir, puede ser objeto de una percepción intelectual. En una obra arquitectónica—y es ejemplo aducido frecuentemente por el autor de los libros *Del orden*—, como hecha conforme a un plan racional, se ostentan los vestigios de la mente del constructor. Por eso es legítimo y necesario el movimiento dialéctico que sube de la obra al arquitecto, del arte al artífice y, en general, del efecto a la causa. *Attendunt homines mirabilem fabricam et mirantur consilium fabricantis* [40].

Miran con atención los hombres una obra maravillosa y se admiran del plan del artífice.

La unidad, la simetría, el orden o congruencia de las partes, son elementos racionales que resplandecen en ella.

Por lo cual no puede decirse, como se ha dicho, que, en la filosofía agustiniana, el mundo sensible está separado del inteligible, sin puente de conexión con él. Como reino de vestigios de la razón, el mundo sensible es terreno laborable y fecundo para la contemplación racional o para elevarse de las huellas y de las sombras a la verdad primera y fontal.

29. Los "*Diálogos*" *de Casiciaco y la escuela cristiana* (II 12, 35 ss.).—San Agustín trazó en Casiciaco el plan de estudios para la educación cristiana. "La escuela cristiana, tal como la entendió

[38] Sermón primero sobre el misterio de la encarnación. *Sermones del Ilmo. Sr. D. Jacobo B. Bossuet*, trad. del francés por D. DOMINGO MORICO, t.6 p.152 (Valencia 1776).
[39] Sermón segundo sobre el mismo misterio, ibid., p.169.
[40] *In Io.* tr.1,9: PL 35,1384.

la Edad Media, en la cual Dios y la verdad revelada forman la urdimbre sobre que vienen a disponerse y ordenarse las enseñanzar de las artes y de las ciencias, nació en Italia, bajo el hermoso cielo lombardo, en la mente del Maestro africano, recién convertido. En el siglo IV, las materias de enseñanza del programa escolástico eran las siete artes liberales, que la Edad Media agrupó con los nombres del *trivio y quatrivio.* Tres miraban a la formación literaria: la gramática, la retórica y la dialéctica; cuatro comprendían la enseñanza científica, o más propiamente matemática: la aritmética, geometría, música y astronomía [41].

Las artes tienen un valor de escala para el pensamiento que busca a Dios. Y, en este aspecto, San Agustín en Casiciaco fue un gran maestro, según lo muestran los efectos logrados en sus discípulos, sobre todo en Licencio.

30. *Las artes liberales* (II 12,15,35-43.—Véase a A. Dyroff (l.c.) sobre el influjo de Posidonio, los pitagóricos y Séneca en la doctrina agustiniana de las artes liberales. Como fuentes de los libros del orden señala a Cicerón y Varrón. La idea de que las artes liberales constituyen, a lo menos teóricamente, la preparación normal y necesaria a la filosofía es una idea corriente que formaba parte de la *koiné* helenística. Ella se encuentra, aunque con diversos matices, en la mayor parte de los filósofos que se enlazan con Platón, Aristóteles y los Estoicos" [42].

Pero no se olvide que San Agustín siempre es muy original, aun dependiendo de otros. Ni tampoco el influjo de la doctrina pitagórica, cuyo recuerdo evoca justamente Alipio [43].

31. *Terencio Varrón* (II 12,35).—San Agustín nombra siempre con respeto a este gran escritor romano. Nació en Rieti en el año 116 y murió hacia el 26. Fue bibliotecario oficial de César y Augusto, y como tal acopió una cultura enciclopédica. San Agustín no se cansa de elogiarle: *Vir doctissimus et gravissimae auctoritatis* [44], *undecumque doctissimus* [45]; *homo omnium acutissimus et sine ulla dubitatione doctissimus* [46]. Dice a propósito K. Svoboda: "Del método de Varrón, afirma Claudio Mamertus que en la música, la aritmética, la geometría y la filosofía, conducía al lector desde las cosas visibles a las invisibles, desde las cosas que están en el espacio a las que no lo están, desde las corpóreas, a las incorpóreas" [47].

[41] FR. DI CAPUA, *Sant'Agostino Maestro:* «L'Osservatore Romano», 31 agosto 1935.
[42] H. I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique,* 214 (París 1938).
[43] *De ordine* XX, 53.
[44] *De civ. Dei* IV 1: PL 41,112.
[45] Ibid., XVIII 2,2: PL 41,561.
[46] Ibid., VI 6,1: 41,182.
[47] CLAUDIUS MAMERTUS, *De statu animae* II 8. K. SVOBODA, *La estética de S. Agustín y sus fuentes* p.51-52.

32. *Dédalo y Euríalo* (II 13,37).—El primero es un personaje mitológico, a quien se atribuye el laberinto de Creta, donde lo encerró para vengarse de él el rey Minos; pero Dédalo, que era ingeniosísimo escultor, logró escaparse con su hijo Icaro mediante unas alas que para ambos hizo. Icaro se remontó tanto, que el sol derritió la cera que sostenía las alas, y cayó a tierra, muriendo en el acto.

El segundo fue un joven troyano, compañero de Eneas, de extraordinaria belleza, y ligado a Niso con entrañable amistad. Ambos fueron inmortalizados por Virgilio en la *Eneida* (l. IX, vv. 314-466). Allí celebra igualmente el llanto de su madre.

33. *Formas, medidas, números* (II 15,42).—*Et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros.* Señala aquí San Agustín tres elementos muy importantes de la belleza, conviene a saber: la forma, la proporción y el número. La forma es lo externo, la porción asequible de la belleza; y en ella debe resplandecer la medida, la proporción, así como el número. Este implica la pluralidad, pero reducida a la unidad y ordenada por una razón.

Continuamente se alude a estos elementos en la estética de los libros *Del orden,* que se considera como la segunda estética de San Agustín, después de perderse su primer ensayo *De apto et pulchro.* La utilidad y la hermosura son dos categorías que reinan en el universo, pero es superior la de la hermosura, que tiene un fin en sí, como materia de la pura contemplación desinteresada y beatificante. Por eso en el cuerpo de los resucitados les serán devueltos todos los órganos, aun desprovistos de utilidad, para realce de la belleza [48].

34. *La tendencia universal hacia la unidad* (II 18, 47ss).—Sin duda es una de las páginas filosóficas más bellas este cántico a la unidad que aquí entona San Agustín. La filosofía griega había luchado por este sublime ideal, que persigue todo pensamiento. La unidad es categoría principal en la especulación metafísica, religiosa y estética de nuestro Santo. La razón es definida por él como un movimiento y esfuerzo del espíritu, que busca en lo múltiple y disperso el resplandor de la unidad. Pensar es reducir a la unidad los elementos disímiles y complejos de lo real. El universo recibe su nombre de la unidad. Lo fragmentario, lo parcial, lo disociado, despierta y aviva el esfuerzo racional para enlazarlo con el todo de que forma parte.

La tendencia hacia la unidad forma parte de la dialéctica del espíritu, que está inquieto hasta descansar en lo absoluto.

[48] Cf. K. Svoboda, *La estética de S. Agustín y sus fuentes.*

35. *Componere et dividere* (II 8,48).—"La teoría tomista del *intellectus componens et dividens* se halla preformada en esta doctrina de la razón y sus operaciones: *secernere et connectere.* La concepción platónico-aristotélica del juicio subyace aquí [49].

36. *El "cuneus"* (II 19,50).—El *cúneo,* o cuña, era el cuerpo táctico militar en forma de triángulo que iba a chocar con un batallón por el vértice. Su cohesión era garantía de fuerza y de victoria, así como su disolución indicio de derrota o fracaso.

37. *El principio de la totalidad* (II 19,51).—En los libros *Del orden,* para resolver el problema del mal, insiste San Agustín sobre la necesidad de una visión completa del universo. Es lo que he llamado en otra parte el *principio de totalidad.* No puede tenerse perfecta idea de una parte sin abrazar su conexión con el todo. En los *Diálogos* de Casiciaco, en el *De vera religione* y en los *De música* ha repetido este princpio: "Si uno permanece como una estatua en el ángulo de un palacio suntuoso, no puede abarcar íntegra la belleza arquitectónica de la obra. Un soldado que va en filas no puede apreciar el orden total de la formación. Asimismo, las sílabas de un poema, si viviesen y sintiesen, mientras suenan, no podrían contemplar la armonía y hermosura del conjunto" [50].

El hombre es como una sílaba viviente y senciente de un gran poema, y es un misterio para él lo que ha pasado, y un misterio lo que falta o sigue. El principio y el fin están ocultos a su fin. Sólo percibe una parte alícuota de lo presente, de lo que le toca a él.

¿Cómo en estas condiciones puede abarcar la belleza integral?

Sólo Dios, *in quo totum est, a quo totum est, sub quo totum est* [51], ofrece una perspectiva universal, y sólo apoyándose en El puede atisbarse la hermosura del mundo y la razón del mal y del desorden.

38. *La influencia de Santa Mónica en la conversión de San Agustín* (II 20,52).—Siempre dio San Agustín grande importancia al influjo de la madre en su retorno a la fe católica. El es, ante todo, "filius lacrymarum", como bellamente lo definió el obispo desconocido que consoló a Santa Mónica.

"Ella me dio a luz, no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en el espíritu, en cuanto a la vida eterna" [52].

En el libro *De dono perseverantiae* escribe, ya al fin de su vida: *Et in eisdem etiam libris, quod de mea conversione na-*

[49] A. Dyroff, *Ueber Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift «De ordine»*.
[50] *De musica* VI 11,30: PL 32,1180.
[51] *Sol.* 1,1.
[52] *Conf.* IX 8.

rravi, nonne ita narratum esse meministis ut ostenderem me fidelibus et quotidianis matris meae lacrymis ne perirem fuisse concessum?[53]

En las *Confesiones* habla de lágrimas cotidianas, *quotidianae lacrymae*[54].

En la conversión de los infieles participa la Iglesia con sus plegarias: *Orat Ecclesia ut increduli convertantur. Deus ergo convertit ad fidem*[55].

[53] *De dono persev.* XX 53: PL 45,1026.
[54] III 10.
[55] *De dono persev.* VII 15: PL 45,1002.

1. *ACTUALIDAD-PUBLICACIONES*

HESSEN, J., *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart 1934).

PRZYWARA, Erich, *Das augustinische Geistesmotiv und die Krisis der Gegenwart:* Kantstudien 35 (1930) 252-273.

WUST, Peter, *Das augustinische franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit:* Wissenschaft und Weisheit 1,1 3-7 (Münster 1934).

GEMELLI, Agostino, *L'Agostinianesimo eterno:* Rivista di Filosofia Neoscolastica 22 (Supplemento speciale) (Milano 1930) 24-30.

CRAVEIRO DA SILVA, L., *Santo Agostinho. Significaçao cultural da sua obra:* Revista portuguesa de Filosofía 11 (1955) 114-124.

GUITTON, J., *Actualité de S. A. Augustin* (Paris 1955).

DENIS, P., *Présence de S. Augustin dans la pensée moderne:* Filosofía 1 (Lisboa 1954) 9-17.

PIEMONTESE, Filippo, *El agustinismo perenne:* Augustinus 11 (1964) 309-323.

MUÑOZ ALONSO, Adolfo *La presencia intelectual de S. Agustín* (Editorial Augustinus, Madrid 1961).

VEGA, A. Custodio, *El retorno a S. Agustín y la idea de una filosofía nueva:* Revista de Filosofía 14 (Madrid 1955) 51-121.

La Ciudad de Dios. Revista trimestral agustiniana: PP. Agustinos (El Escorial, Madrid). En 1968 ha publicado el vol.181.

Revue des Études Augustiniennes. PP. Agustinos Asuncionistas: 8 rue François I (Paris VIII[e]). Fundada en 1955 para suceder a *L'Année théologique augustinienne.* Estas dos publicaciones serán citadas con las siglas: REA y ATA.

Recherches Augustiniennes. Supplément à la Revue des Études augustiniennes. Lleva publicados cuatro volúmenes.

Augustiniana. Revista trimestral publicada por el *Instituto Histórico Agustiniano:* Pères Augustins, Pakenstraat 109 (Heverlee-Louvain, Belgique).

Avgvstinvs. Revista trimestral publicada por los PP. Agustinos Recoletos (Gaztambide, 73, Madrid). Se publica desde el año 1956 y edita una colección de obras bajo el título: *Colección Avgvstinvs.*

Estudio Agustiniano. Revista trimestral de los PP. Agustinos, Valladolid: Filipinos, 7. Sucede al *Archivo teológico agustiniano* desde el 1966.

Revista Agustiniana de Espiritualidad. Revista trimestral de los PP. Agustinos (Calahorra, Logroño). Apareció en 1959 y cultiva el ramo de la espiritualidad agustiniana.

Augustinianum. Periodicum quadrimestre Studii Theologici "Augustinianum". PP. Agustinos (Via S. Uffizio, 25, Roma). Apareció el año 1960.

Bibliothèque augustinienne, publiée sous la direction des Études Agustiniennes, en 85 volumes environ, répartis en 10 séries. Lleva publicados 31 volúmenes. 8, François I[e] (Paris VIII[e]).

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS: *Obras de San Agustín.* Edición bilingüe. Ha publicado 22 volúmenes. La Editorial Católica, Mateo Inurria, 15, Madrid-16 (España).

2. *MISCELANEAS BIBLIOGRAFIA*

Miscellanea Agostiniana I: *Sancti Augustini Sermones post maurinos reperti.* Studio ac diligentia D. Germani Morin, O. S. B. Typis poliglottis Vaticanis (Romae 1930). Contiene 132 sermones adjudicados a San Agustín por la crítica actual. II: Estudios: Wilpert, Legewie, Mannucci, Di Capua, Ch. Boyer.

Aurelius Augustinus: Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500 Todestage her. von M. Grabmann und J. Mausbach (Köln 1930). Con estudios de Grabmann, Mausbach. Söhngen, Dyroff, Jansen...

Miscellanea augustiniana: PP. Agustinos holandeses (Rotterdam 1930). Colaboran Hendrikx, Makaay, Van Kornhuyse, A. Reul, B. Jansen, Brandsma...

Revue de Philosophie: XV Centenaire de la mort de S. Augustin (Paris 1930). Con estudios de Cayré, Jolivet, Gilson, Maritain, Boyer...

Archives de Philosophie VII: *Études sur S. Augustin* (Paris 1930). Colaboran Jolivet, Boyer, Cavallera, Romeyer...

Rivista di Filosofia neo-scolastica. S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV Centenario della sua morte (Milano 1931). Colaboraciones de Gemelli, A. Masnovo, M. Casotti, F. Olgiati, U. Padovani...

Augustinus Magister: Congrès International Augustinien (Paris 21-24 sept. 1954). I: Communications: E. Marec, G. Bardy... II: Communications: F. Cayré, R. Arbesmann... III: Actes-Communications: Courcelle, Blanchet..., Études Augustiniennes (Paris 1954).

Agostino e le grandi correnti della Filosofia contemporanea: Atti del Congresso italiano della filosofia agostiniana (Roma 20-23 ottobre 1954, Tolentino 1956). Colaboran: M. F. Sciacca, Stefanini, R. Lazzarini, Boyer, Trapè...

Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister: settimana internazionale di spiritualità agostiniana, 22-27 ottobre 1956 (Roma 1959). Colaboran: PP. Cayré, Trapè, Thonnard, C. Vaca...

Augustiniana: Napoli a S. Agostino nel XVI Centenario della Nascità (Napoli 1955). Colaboran: Romanelli, O. Tescari, M. Pellegrino...

La Ciudad de Dios n.167: *Estudios sobre la Ciudad de Dios* 2 vols. (El Escorial 1956). 43 estudios de A. Turienzo, C. Vega, Cilleruelo, M. Pellegrino, Sciacca...

Augustinus 45-52. Dos volúmenes de los años 1967-1968, con 58 colaboraciones: Andresen, Berlinger, Courcelle, Elorduy, O'Meara, Sciacca, Theiler, Alcorta, Bourke, Boyer... (Madrid 1967-1968).

NEBREDA, E., *Bibliographia augustiniana* (Roma 1928).

VAN BAVEL, DR. T.-VAN DER ZANDE, F., *Répertoire bibliographique de S. Augustin 1950-1960* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri 1963).

ANDRESEN, Carl, *Das Augustinus-Gespräch der Gegenwart:* Bibliographie (Köln 1962) 461-574.

ALTANER, B., *Patrologie* (6 Aufl., Freiburg 1960) 374-413.

3 *ALGUNOS ESTUDIOS SUBSIDIARIOS*

MONCEAUX, Paul, *Les Africains. Étude sur la littérature latine d'Afrique* (Paris 1894).

— *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* VI: *Littérature donatiste* (Paris 1963).

ROMANELLI, Pietro, *S. Agostino nell'Africa del suo tempo.* Augustiniana (Napoli 1955) 17-35

VATIONI, F., *S. Agostino e la civiltà punica:* Augustinianum 8 (Roma 1968) 434-467.
PICARD, Ch., *La Carthage de saint Augustin* (Paris 1965).
MAREC, Erwan, *Hippone la Royale. Antique Hippo Regius* (Algérie 1951).
— *Monuments chrétiens d'Hippone* (Algérie 1958).
LAPEYRE, G., *S. Augustin et Carthage:* Miscellanea Agostiniana II (Roma 1930) 91-148.
BRISSON, J. P., *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne* (Paris 1949).
PUECH, H. Ch., *Le manichéisme, son Fondateur, sa doctrine* (Paris 1949).
GRONDJIS, H., *Analyse du manichéisme numidien au IV*e *siècle:* Augustinus Magister III 391-430.
PERLER, Othmar, *Recherches sur les Dialogues et le sit de Cassiciacum:* Augustinus 49-52 (1968) 345-352. Opina en favor de Cassago in Brianza.
— *Les voyages de S. Augustin* (Paris 1969). Ilustrado con 4 mapas, 2 planos y 79 láminas.
MANDOUZE, André, *Notes sur l'organisation de la vie chrétienne à l'époque de S. Augustin:* ATA 13 (1953) 151-171 202-231.
MONACHINO, V., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV* (Roma 1947).
DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Cultura y formación en los monasterios agustinianos de Tagaste, Cartago e Hipona:* La Ciudad de Dios 169 (1956) 425-455.
COURTOIS, C., *Les Vandales et l'Afrique* (Paris 1955).
MAJOCHI, R., *L'Arca di S. Agostino in S. Pietro in ciel d'oro* (Pavia 1900). Con 35 ilustraciones en fotolipsia.
ZARB, S., *Chronologia operum S. Augustini* (Roma 1934).
LA BONNARDIÈRE, A. M., *Recherches de chronologie augustinienne* (Paris 1965).

4. *BIOGRAFIAS Y SEMBLANZAS*

HOSPITAL, B., *Vida de San Agustín por S. Posidio.* Con prólogo del P. A. Custodio Vega (Madrid 1959).
POTTIER, R., *Saint Augustin, le Berbère* (Paris 1945).
BARDY, Gustave, *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre* (Paris 1940).
LANG, H., *Augustinus, das Genie des Herzens* (München 1930).
PLINVAL, G. de, *Pour connaître la pensée de S. Augustin* (Paris 1954).
LEGEWIE, Bernhard, *Augustinus. Eine Psichographie* (Bonn 1925).
— *Die körperliche Konstitution und Krankheiten Augustins:* Miscellanea agostiniana II 5-22.
GUILLOUX, Pierre, *El alma de S. Agustín* (Barcelona 1930).
MEREJKOWSKI, Dimitri, *Tre Santi: Paolo, Agostino, Francesco d'Assisi* (Milano 1936).
MORICCA, Umberto, *S. Agostino. L'uomo e lo scrittore* (Torino 1930).
FÜLLOP, Miller, *I Santi che mossero il mondo. S. Agostino, il Santo dell'intelletto* (Milano 1947) 105-162.
QUEIROLO, Agostino, *Il prisma di S. Agostino* (Milano 1934).
CAPÁNAGA, Victorino, *S. Agustín.* Clásicos Labor (Barcelona 1951).
BONNER, Gerald, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies* (London 1963).
COURCELLE, Jeanne et Pierre, *Vita S. Augustini imaginibus adornata* (Manuscrit de Boston, inédit): Études Augustiniennes (Paris 1964).
FABO, Pedro, *La juventud de S. Agustín* (Madrid 1930).

TESCARI, Onorato, *Verità e fantasia nella vita di Sant' Agostino anteriormente alla sua conversione:* Augustiniana (Napoli 1955) 63-68.
ARMENDÁRIZ, Eladio, *Leyenda negra agustiniana:* Bolívar (Bogotá 1954) 877-893.

5. *EVOLUCION ESPIRITUAL Y CONVERSION*

THIMME, W., *Grundlinien der geistigen Entwicklung Augustins:* Zeitschrift für Kirchengeschichte 31 (1910) 172-203.
WÖRTER, Friedrich, *Die Geistesentwiklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe* (Paderborn 1892).
BECKER, Hans, *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung* (Leipzig 1908).
ADAM, Karl, *Die geistliche Entwicklung des hl. Augustinus* (Augsburg 1934).
BOYER, Charles, *Le Christianisme et le Néoplatonisme dans la formation de S. Augustin* (Roma 1953).
GUARDINI, Romano, *Die Bekehrung des hl. Augustinus* (Leipzig 1935).
ALFARIC, Prospero, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin* I (Paris 1918).
MANUCCI, Ugo, *La conversione di S. Agostino e una critica recente:* Miscellanea agostiniana II 23-47.
LE BLOND, J. M., *Les conversions de S. Augustin* (Paris 1950).
VEGA MUÑOZ, P., *Psicología de la conversión en S. Agustín:* Gregorianum 22 (1941) 9-24 325-352.
O'MEARA, J., *La jeunesse de S. Augustin. Son évolution intérieure jusqu'a l'époque de sa conversion.* Trad. del inglés por J. M. Marrou (Paris 1958).
— *Neoplatonisme in the Conversion of S. Augustine:* Dominican Studies (oct.-dic. 1950) 331-343.
FEMIANO, B., *Riflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino* (Napoli 1951).
COURCELLE, Pierre, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin.* Nouvelle édition augmentée et illustrée (Paris 1968). Van incluidos en esta edición los muchos estudios publicados por el autor desde la primera edición, y ha ilustrado con 24 láminas diversos episodios de la vida de San Agustín.
MANDOUZE, André, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce:* Études Augustiniennes (Paris 1968).
MAYER, C. Petrus, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (Augustinus-Verlag, Würzburg 1969).

6. *MONACATO Y REGLA*

BICKEL, E., *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronimus und Augustinus. Eine kulturgeshcichtliche Studie:* Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Geschichte und deutsche Litteratur 19 (1916) 437-474.
MELLET, M., *L'itinéraire et l'idéal monastique de S. Augustin* (Paris 1933).
BESSE, Dom, *Les Moines de l'Afrique romaine* (Paris 1903).
LAMBOT, Cyrille, *Le monachisme de S. Augustin:* Augustinus Magister III 64-69.
TRAPÈ, A., *Il principio fondamentale de la spiritualità agostiniana e la vita monastica:* S. Augustinus vitae spiritualis Magister I 1-41.

CILLERUELO LOPE, *Caratteri del monacato agostiniano*, ibid., 195-220.
— *El monacato de S. Agustín* (Valladolid 1966).
MANRIQUE, Andrés, *La vida monástica en S. Agustín. Enchiridion histórico doctrinal y Regla* (El Escorial 1959).
— *Teología agustiniana de la vida religiosa* (El Escorial 1964).
— *S. Agustín y el monaquismo africano:* La Ciudad de Dios 173 (1960) 118-138.
— *A propósito de la espiritualidad monástica de S. Agustín:* Revista agustiniana de espiritualidad 3 (1962) 355-362.
— *Nuevas aportaciones al problema de la "Regula S. Augustini" y destinatarios:* La Ciudad de Dios 181 (1968) 707-746.
MORÁN, José, *El equilibrio, ideal de la vida monástica de S. Agustín* (Valladolid 1964).
— *Sellados para la santidad* Comentario teológico agustiniano ad decreto *Perfectae caritatis* del C. Vaticano II (Valladolid 1967).
TURRADO, Argimiro, *Notas sobre la espiritualidad de S. Agustín y la Orden agustiniana:* La Ciudad de Dios 169 (1956) 687-717.
VEGA, A. Custodio, *La regla de S. Agustín* (El Escorial 1933).
VERHEIJEN, Luc, *La Règle de Saint Augustin* I: *Tradition manuscrite.* II: *Recherches historiques.* Études Augustiniennes (Paris 1967). Es la edición crítica mejor que poseemos.
ZUMKELLER, Adolar, *Die Regel des Hl. Augustinus. Mit Einfürung und Erklärung* (Würzburg 1956).
VAN BAVEL, Tarcisius, *La espiritualidad de la Regla de S. Agustín:* Augustinus 45-48 (1967) 433-448.
DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *La Regla de S. Agustín y los últimos estudios sobre la misma:* Revista de Teología 17 (1957) 481-529.
VACA, César, *La vida religiosa en S. Agustín* I-II (Avila 1948), III (Madrid 1955), IV (Madrid 1964). Es un comentario a la Regla en forma de instrucciones prácticas.
GAVIGAN, J., *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasionem arabum* (Roma 1962).

7. *VIDA PASTORAL*

BUSCH, B., *De initiatione christiana secundum doctrinam S. Augustini* (Roma 1939).
AUDET, Thomas, *Note sur les catéchèses baptismales de S. Augustin:* Augustinus Magister I 151-160.
CAPELLE, Bernard, *Prédication et catéchèse selon S. Augustin:* Les Questions liturgiques et Paroissiales 33 (1952) 55-64.
GUILLOUX, P., *S. Augustin Pasteur d'Hiponne:* Études 144, 3-45 191-206.
BERNARDIN, J. B., *St. Augustine als as Pastor:* A Companion to the Study of St. Augustine (New York 1955) p.57-89.
VAN DER MEER, F. G. I., *S. Agustín, Pastor de almas.* Versión castellana de D. Ruiz Bueno (Herder, Barcelona 1965).
PUGLIESE, A., *Sant'Agostino Giudice. Contributo alla storia dell "Episcopalis audientia"*, en *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi* (Milano 1937) p.263-299.
MANDOUZE, A., *L'Évêque et le corps presbiteral au service du peuple fidèle selon S. Augustin,* en *L'Évêque dans l'Église du Christ* (Paris 1963) p.123-151.
FUSI, Pecci, *Il Pastore d'anime in S. Agostino* (Torino 1957).

JOURJON, Maurice, *L'Évêque et le peuple de Dieu selon S. Augustin:* Saint Augustin parmi nous (Paris 1954) p.149-178.
— *"Sarcina", un mot cher à l'Évêque d'Hippone:* Recherches de science religieuse 43 (1955) 258-262.
PELLEGRINO, M., *Verus Sacerdos. Il Sacerdozio nell'esperienza e nel pensiero di S. Agostino* (Fossano-Cuneo 1965).
— *S. Agostino, Pastore d'anime:* Recherches augustiniennes I (1958) 317-338.
— *Li "sursum cor" nella prattica pastorale di S. Agostino:* Rivista di pastorale liturgica 3 (1965) 589-599.
CRESPIN, Remi, *Ministère et sainteté. Pastorale du Clergé et solution de la crise donatist dans la vie et la doctrine de S. Augustin* (Paris 1965).
PINTARD, J., *Le sacerdoce selon S. Augustin* (Tours 1960).
MOHRMANN, Christine, *S. Augustin prédicateur:* La Maison de Dieu 39 (1954 83-96.

8. *FUENTES DE SU PENSAMIENTO*

ELSNER, G., *Augustins Kenntnis der antiken Philosophie* (Breslau 1921).
SOLIGNAC, Aimé, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de S. Augustin:* Recherches augustiniennes I (Paris 1958) 113-148.
HENDRIKX, E., *Platonisches und biblisches Denken bei Augustin:* Augustinus Magister I 285-292.
ARNOU, R., *Platonisme des Pères:* DTC 12, 2.258-2.392.
DEMAN, Thomas, *Héritage antique et innovation chrétienne dans le "De moribus Ecclesiae Catholicae":* Augustinus Magister II 713-726.
JOLIVET, R., *S. Augustin et le Néoplatonisme* (Paris 1932).
HENRY, Paul, *Plotin et l'Occident. S. Augustin* (Louvain 1934) 63-135.
SCIACCA, M. Federico, *S. Augustin et le Néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne* (Louvain 1958).
BARION, J., *Plotin und Augustin* (Berlin 1935).
DERISI, O. N., *Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de S. Agustín:* Sapientia 9 (1954) 272-287.
FORTIN, Ernest, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident* (Paris 1959).
DÖRRIES, Heinrich, *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin-Antike und Orient in Mittelalter:* Miscellanea Mediaevalia I (Berlin 1962) 26-47.
O'MEARA, John, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine:* Études Augustiniennes (Paris 1959).
— *Augustine and Neoplatonisme:* Recherches augustiniennes 1 (Paris 1958) 9-111.
FAGGIN, G., *S. Agostino e Porfirio:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.376-382.
ELORDUY, E., *La metafísica agustiniana. Determinación del plano metafísico:* Pensamiento 11 (1965) 131-169.
VERBEKE, G., *Augustin et le stoicisme:* Recherches augustiniennes 1 (Paris 1958) 67-89.
TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron* I: *Cicéron dans la formation et l'oeuvre de S. Augustin.* II: *Répertoire de textes* (Paris 1958).
ZEPF, M., *Augustinus und das philosophische Selbstbewusstsein der Antike:* Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte 11 (Köln 1959) 105-132.

9. FILOSOFIA-PROBLEMAS Y ESTUDIOS GENERALES

COCHRANE, Ch. Norris, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* (New York 1944).

THONNARD, F. J., *Précis d'histoire de la Philosophie. Saint Augustin* (Paris 1941) p.198-257.

MARTIN, Jules, *Saint Augustin* (Paris 1901).

BAUMGARTNER, Matías, *Los grandes pensadores. S. Agustín, Sto. Tomás, G. Bruno* (Madrid 1925).

GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de S. Augustin* (Paris 1929).

JASPER, K., *Die Grossen Philosophen.* I *Augustin* (München 1957) 319-396.

GRABMANN, M., *Die Grundgedanken des Hl. Augustinus über Seele und Gott* (Köln 1924).

SCIACCA, M. F., *S. Agostino. L'itinerario della mente* (Brescia 1949).

BLONDEL, Maurice, *Dialogues avec les Philosophes. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, S. Augustin* (Paris 1966). Publica los estudios agustinianos: *Le quinzième Centenaire de la mort de S. Augustin. L'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique* 143-192. *Les resources latentes de la doctrine augustinienne* 193-222. *La fecondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne* 223-235.

BOURKE, V. J., *Augustine, Quest of Wisdom. Life and Philosophie of the Bishop of Hippo* (Toronto 1946).

BOYER, Ch., *L'Idée de Verité dans la philosophie de S. Augustin* (Paris 1920).

VEGA, A. Custodio, *Introducción a la filosofía de S. Agustín* (El Escorial 1928).

CAYRÉ, F., *Initiation à la philosophie de S. Augustin* (Paris 1947).

HEBENSPERGER, J. N., *Philosophia perennis. Von Augustinus über Thomas zur modernen Philosophie:* Augustinus Magister I 417-424.

HESSEN, Johannes, *Die Ewigkeitswerte der augustinische Philosophie:* Augustinus Magister I 411-416. *La filosofía de S. Agustín:* Versión del estudio anterior (Cartagena 1962)

MOURANT, John, *Introduction to the Philosophy of S. Augustine. Selected Readings and Commentaries* (Pensylvania 1964).

VAN STEENBERGHEN, F., *Histoire de la Philosophie. Période chrétienne* (Louvain 1941).

QUADRI, G., *Il pensiero filosofico di S. Agostino* (Firenze 1934).

MONTANARI, Primo, *Saggio di Filosofia agostiniana. I massimi problemi* (Torino 1931).

PRZYWARA, Erich, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (Leipzig 1934).

— *S. Agustín.* Vers. castellana de Lope Cilleruelo (Buenos Aires 1949).

MONNOT, P., *Essai de synthèse philosophique d'après le XIe livre de la Cité de Dieu:* Archives de Philosophie 7 142-185.

JANSEN, Bernard, *Geist und Form der Philosophie des Hl. Augustinus:* Miscellanea augustiniana (Rotterdam) 275-305.

BOYER, Ch., *Philosophie et Théologie chez S. Augustin:* Revue de Philosophie 1 (1930) 817-830.

CAYRÉ, F., *Le réalisme de S. Agustin en philosophie:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.354-363.

ANTONELLI, M. T., *Aspetti agostiniani del problema del filosofare:* Augustinus Magister I 335-346.

FLÓREZ, Ramiro, *Condiciones generales de la filosofía agustiniana:* Arbor 29 (1954) 409-452.

TURIENZO ALVAREZ, S., *S. Agustín. Su concepto de Filosofía, eje de toda filosofía cristiana:* Revista Portuguesa de Filosofía 11 (1955) 690-702.

MUÑOZ ALONSO, A., *Concepto agustiniano de Filosofía según la Ciudad de Dios:* La Ciudad de Dios 1 167-153-168.
GILSON, E., *Reflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin:* Mélanges Mandonnet I (1930) 371-383.
MARITAIN, Jacques, *S. Augustine and S. Thomas Aquinas:* A Monument to S. Augustine (London 1957) 197-223.
LAURENTI, Camillo, *S. Agostino e S. Tommaso:* Acta hebdomadis augustiniano-thomisticae (Torino 1931) p.201-219.

10. *ONTOLOGIA AGUSTINIANA*

THONNARD, F. J., *Ontologie augustinienne: L'être et ses divisions, les plus générales:* ATA 14 (1954) 41-53.
— *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne:* Augustinus Magister I 317-327.
— *La notion de lumière en Philosophie augustinienne:* Recherches augustiniennes II (1962) 125-175.
S. MIGUEL, J. R., *Los términos de acto y potencia en la filosofía neoplatónica y agustiniana:* Augustinus 4 (1959) 203-237.
SCHNEIDER, Rudolph, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins* (Frankfurt 1938).
— *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles* (Stuttgart 1957).
TRAPÈ, Agostino, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo S. Agostino* (Tolentino 1959).
VON RINTELEN, F. J., *Bene finito e bene infinito in S. Agostino:* Ethica-Rassegna di filosofia morale VII n.3 (Forlí 1968) 193-214.
KÖRNER, Franz, *Das Sein und der Mensch. Die Existentielle Seinsdeckung des jungen Augustin* (Freiburg 1959).
— *Prolegomena zu einen neuen Studium der Ontologie Augustins:* REA 3 (1957) 249-280.
WIEDMANN, *Die Grundlagen der augustinische Ontologie:* Philosophische Rundschau 7 (1959) 198-204.
GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin* (Paris 1955).
BOROS, L., *Les catégories de la temporalité chez S. Augustin:* Archives de Philisophie 21,3 (1968) 324-385.
GILSON, E., *Notes sur l'être et le temps chez S. Augustin:* Recherches augustiniennes 2 (Paris 1962) 205-223.
ZUM BRUNN, Emilie, *Le dilemme de l'être et du néant chez S. Augustin* (Paris 1967).
— *Être et ne pas être d'après S. Augustin:* REA 14 (1968) 91-98.
BLÁZQUEZ, Niceto, *La idea de sustancia en S. Agustín* (Editorial Augustinus, Madrid 1968).
BOURKE, Vernon, *Augustinus View of Reality* (Villanova University 1964).
RITTER, J., *Mundus intelligibilis. Untersuchung zur Aufnahme und Unwaldung der neoplatonischen Ontologie bei Augustinus* (Frankfurt 1938).
LECHNER, Odilo, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (München 1964).
FABRO ,Cornelio, *S. Agostino et l'esistenzialismo:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.141-166.
SCIACCA, M. F., *Il principio della metafisica di S. Agostino et tentativi metafisici del pensiero moderno:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.9-24.

BERLINGER, Rudolf, *Augustins dialogische Metaphysik* (Frankfurt 1962).
— *La palabra ser. Interpretación agustiniana al Exodo 3,14:* Augustinus 49-52 (1959) 99-108.
TRESMONTANT, C., *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Poblèmes de la création et de anthropologie des origines à S. Augustin* (Paris 1961).

11. *ANTROPOLOGIA*

DINKLER, Erich, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart 1934).
RONDET, H., *La anthropologie religieuse de S. Augustin:* Recherches de science religieuse 2 (1939) 163-196.
ITURRIOZ, J., *El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica* (Oña-Burgos 1943).
VON LOEWENIG, Walter, *Menschsein und Christsein bei Augustin. Von Augustin zum Luther* (Witen 1959).
COUTURIER, Ch., *La structure metaphysique de l'homme:* Augustinus Magister I 543-550.
FLÓREZ, Ramiro, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958).
— *Puntos para una antropología agustiniana:* Augustinus Magister I 551-557.
— *Muerte e inmortalidad en el pensamiento de S. Agustín:* La Ciudad de Dios 174 (1961) 449-482.
BRAVO, B., *Angustia y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la antropología agustiniana* (Madrid 1957).
STEFANINI, Luigi, *El problema de la persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporáneo:* Augustinus I (1956) 139-152.
SCIACCA, M. F., *La persona umana secondo Agostino:* Umanesimo e Mondo cristiano II (Roma 1951) 151-160.
— *Dialetticità della natura umana e la sua problematica esenziale nel pensiero di S. Agostino:* Città di vita (Firenze 1954) 275-284.
— *Trinité et unité de l'esprit:* Augustinus Magister I 521-523.
— *Il composto umano nella filosofia di S. Agostino:* Studia patavina I (1954) 211-226.
— *L'origine dell'anima secondo S. Agostino:* Giornale di Metafisica 9 (1954) 242-250.
— *La esencia del alma y S. Agustín:* Crisis 1 (1954) 539-549.
PALMIERI, Pasquale, *La persona umana nel pensiero di S. Agostino:* Studia patavina 1 (1954) 370-399.
CONSTANZO, Josef, *La doctrina agostiniana dell'integrità della natura umana:* Giornale di Metafisica 9 (1954) 493-504.
MAXZEIN, Anton, *Philosophia cordis. Das Wesen der Persönlichkeit bei Augustinus* (Salzburg 1966).
SCHWARZ, Richard, *Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus:* Philosophisches Jahrbuch 63 (1965) 323-360.
FRUTOS, Eugenio, *S. Agustín: el hombre y sus ideas sobre el hombre:* Religión y Cultura 3 (1958) 362-386.
GALTIER, P., *S. Augustin e l'origine de l'homme:* Gregorianum II 1 (1930) 5-32.
MUÑOZ VEGA, P., *La existencia, su alternativa y su misterio en una síntesis de S. Agustín:* Gregorianum 38 (1958) 325-347.
RIESCO, Gabriel, *El hombre en S. Agustín* (Madrid 1955).
HENRY, Paul, *Saint Augustine on Personality* (New York 1960).
TOCCAFONDI, Eugenio, *Studio sull'uomo in S. Agostino e corrispondenti*

rilievi su alcune esigenze moderne del filosofare: S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.327-334.
GREGOR, F. S., *Tiempo, memoria y esperanza. Notas para una antropología agustiniana:* Augustinus 2 (1957) 177-187.
VIANA DA COSTA, J. A., *Fundamentos agustinianos para un humanismo:* Esmeralda 1 (Lisboa 1954) 23-31.
DUCHROW, Ulrich, *Sprachverstandnis und biblische Hören bei Augustin* (Tübingen 1965).
GIANNINI, G., *Carattere teocentrico dell'antropologia agostianiana:* Humanitas (1954) 1013-1029.
FARDELLA, M. A., *De animae natura ab Augustino detecta* (Venetiis 1698).
MANCINI, Guido, *La psichologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici* (Napoli 1929).
VANNI, ROVIGHI, S., *La psicologia di S. Agostino* (Milano 1930).
THIMME, W., *Augustins erster Entwurf einen metaphysischen Seelenlehre* (Berlin 1908).
LOGOZ, E., *Psichologie de S. Augustin-La génèse de la pensée de S. Augustin:* Revue de Philosophie et Théologie 3 (1905) 50-75 105-127 498-520.
MAERTENS, Guido, *Augustinus over de mens* (Brussel 1965).
KUNZLE, Pius, *Das Verhalnis der Seele zu ihren Potenzen* (Freiburg 1956).
ARÓSTEGUI, Antonio, *La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias:* Revista de Filosofía 11 (1952) 43-64.
VERBEKE, G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme a S. Augustin* (Louvain 1945).
THONNARD, F. J., *Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon S. Augustin:* ATA 12 (1952) 335-345.
— *La vie affective de l'âme selon S. Augustin:* ATA 13 (1953) 33-55.
SEGUNDO DE JESÚS, *Las pasiones en la concepción agustiniana de la vida espiritual:* Revista de espiritualidad 14 (Madrid 1955) 251-280.

12. *PROBLEMAS GNOSEOLOGICOS*

VALDERRAMA, A. Carlos, *Felicidad y conocimiento:* Bolívar 3 (Bogotá) (1951) 433-443.
— *Sabiduría y bienaventuranza,* ibid., 14 (1962) 627-641. (En ambos estudios se expone la doctrina de los libros contra los Académicos.)
KEELER, L. W., *Sancti Augustini doctrina de cognitione* (Roma 1934).
MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en S. Agustín. El Enchiridion de su doctrina* (Valladolid 1961).
MINDAN, M., *La verdad, ideal supremo de S. Agustín:* Revista de Filosofía 14 (1955) 3-21.
DERISI, N., *Verdad y certeza en S. Agustín:* La Ciudad de Dios 70 (1954) 323-341.
KÖRGER, E. M., *Grundprobleme der augustinischen Erkenntnislehre:* Recherches augustiniennes 2 (1962) 37-57.
HESSEN, J., *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Bonn 1931).
HAENCHEN, E., *Die Frage nach der Gewissheit beim jungen Augustin* (Stuttgart 1934).
LEDER, H., *Untersuchung über Augustins Erkenntnistheorie in ihrer Beziehungen zur antiken Skepsis, zum Plotin und Descartes* (Marburg 1901).
SCHÖPP, Alfred, *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin* (München 1965).

MUÑOZ, Jesús, *S. Agustín ¿iniciador del intuicionismo emocional?:* Pensamiento 10 (1954) 455-487.
CABA, Pedro, *La filosofía del conocimiento en S. Agustín:* Augustinus 3 (1958) 215-226.
MUÑOZ ALONSO, A., *El proceso intelectual en S. Agustín* (Madrid 1955).
CAPÁNAGA, Victorino, *Conocimiento y espíritu en S. Agustín:* Augustinus 3 (1958) 177-192.
LORENZ, Rudolf, *Die Wissensschaftslehre Augustins:* Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955-1956) 29-60 213-251.
RIGOBELLO, Armando, *Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en S. Agustín:* Augustinus 2 (1957) 241-247.
GÓMEZ DE CEA, C., *Exigencias personales de la noética agustiniana* (Editorial Augustinus, Madrid 1966).
MAXZEIN, Anton, *Das Herz in der Erkenntnis bei Hl. Augustin:* Augustinus 3 (1958) 323-330.

13. *CONOCIMIENTO SENSIBLE*

PIALAT, E., *La théorie de la sensation chez S. Augustin:* Archives de Philosophie 9 (1932) 95-127.
THONNARD, F. J., *La "cognitio per sensus corporis" chez S. Augustin:* Augustinus 3 (1958) 193-203.
— *El conocimiento sensible según S. Agustín y Sto. Tomás:* Sapientia 3 (La Plata 1948) 111-127.
OTT, W,. *Des Hl. Augustin Lehre über die Sinneserkenntnis:* Philosophisches Jahrbuch 13 (1900) 45-59 138-148.
ROHMER, Jean, *L'intentionalité des sensations chez S. Augustin:* Augustinus Magister I 491-498.
CILLERUELO, L., *Teoría agustiniana de la sensación:* Revista de Psicología General y Aplicada 3 (Valencia 1948) 31-86.
MUÑOZ ALONSO, Adolfo, *El conocimiento sensible en la doctrina de S. Agustín:* Revista de Filosofía 14 (1955) 33-49.
VANNI ROVIGHI, S., *La fenomenologia della sensazione in Sant' Agostino:* Rivista di Filosofia Neo-scolastica 54 (1962) 18-32.
GANNON, M. A., *The active Theory of Sensation in St. Augustine:* The New Scolasticism 30 (1956) 154-180.
AMBROSI, L., *Teoria agostiniana dell'imaginazione* (Roma 1895).
CILLERUELO, L., *Teoría agustiniana de la imaginación:* Revista de Psicología General y Aplicada 4 (Valencia 1949) 451-474.

14. *LA MEMORIA-LA CONCIENCIA*

WINKLER, A., *La théorie augustinienne de la mémoire a son point de départ:* Augustinus Magister I 511-519.
SÖHNGEN, H., *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre* (Conf. 10,27): Aurelius Augustinus 367-394.
MOREAU, A., *Mémoire et durée:* REA I (1955) 239-250.
CILLERUELO, *La "memoria sui":* Giornale di Metafisica 9 (1954) 478-492.
SARTI, Sergio, *La conciencia como ontofanía problemática y la estructura del ser:* Augustinus 2 (1957) 377-398.
GEYSER, Joseph, *Die Theorie Augustinus von Selbsterkenntnis der menschlichen Seele:* Aus der Geisteswelt der Mittelalters (Münster 1935) 169-187.

ZEPT, Max, *Augustinus und das philosophische Selbstbewusstsein der Antike:* Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte 11 (1959) 105-132.

CAPÁNAGA, Victorino, *La doctrina agustiniana sobre la intuición:* Religión y Cultura (1930) 89-109.

15. *INTERIORIDAD*

QUILES, Ismael, *La interioridad agustiniana en los "Soliloquios":* Fe y Ciencia 10 (Buenos Aires 1954) 25-48.

— *La interioridad en el Diálogo "Del Orden":* Fe y Ciencia (1955) 75-94.

VIOLA, Roberto, *La interioridad agustiniana en "De Magistro":* Ciencia y Fe 10 (1954) 73-76.

IRIARTE, Joaquín, *S. Agustín y el tema de la Interioridad: Espíritu Conocimiento:* Actualidad 3 (Barcelona 1954) 154-166.

CAPÁNAGA, Victorino, *La interioridad agustiniana:* Augustinus 1 (1956) 201-213; 2 (1957) 155-175; 3 (1958) 13-26.

ANTONELLI, M. T., *La dialettica dell' uomo interiore in Agostino:* Humanitas 9 (1954) 990-1.012

BONAFEDE, G., *Interiorità e immanenza:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.312-318.

BOGLIOLO, Luigi, *Significato e attualità dell' interiorità agostiniana:* Ib., p.312-318.

FABRO, Cornelio, *Coscienza e autocoscienza:* Doctor Communis XI (1958) 97-123. Expone el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás.

16 *ILUMINACION*

SCHUTZINGER, C., *German controversy of St. Augustine's illumination theory* (New York 1960).

JOLIVET, R., *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination* (Paris 1934).

WARNACH, V., *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus:* Augustinus Magister I 429-449.

SOMMERS, H., *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne:* Augustinus Magister I 451-462.

QUEVEDO GONZÁLEZ, J., *La iluminación agustiniana:* Pensamiento 11 (1955) 5-28.

JANSEN, B., *Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der "rationes aeternae":* Aurelius Augustinus 111-136.

ALLERS, R., *Illumination et vérités éternelles chez S. Augustin:* Augustinus Magister I 477-490.

FRAISSE, Claude, *Saint Augustin. La lumière intérieure* (Paris 1965).

FELLERMEIER, Jakob, *Die Illuminationstheorie bei Augustinus und Bonaventura und die aprioristische Begründung der Erkenntnis durch Kant:* Philosophischen Jahrbuch 60 (1950) 296-305.

PIEMONTESE, F., *La "veritas" agostiniana e il agostinismo perenne* (Milano 1963).

GIACON, Carlo, *Interiorità e metafisica: Aristoteles, Plotino, Bonaventura, Agostino, Tommaso, Rosmini:* S. Agostino (Bologna 1964) 91-149.

VANNI ROVIGHI, S., *Illuminazione:* Enciclopedia Filosofica II (Firenze 1957) 1.237-1.241.

QUILES, Ismael, *Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana:* Augustinus 3 (1958) 255-268.

ALESANCO, Tirso, *Metafísica y gnoseología del mundo inteligible según S. Agustín:* Augustinus 49-52 (2968) 9-36.
SAGE, A., *Dialectique de l'illumination:* Recherches augustiniennes II (Paris 1962) 111-123.
CAPONE BRAGA, G., *Il significato della teoria dell'illuminazione di S. Agostino:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.306-311.
PRZYWARA, E., *Lo religioso noético en S. Agustín:* Augustinus 3 (1958) 269-280.

17. *EL AMOR, LA LIBERTAD Y EL MAL*

ARENDT, H., *Der Liebesbegriff bei Augustin:* Philosophische Forschungen (Berlin 1929).
FLÓREZ, Ramiro, *La teoría agustiniana de los dos amores en su dimensión antropológica:* Giornale di Metafisica 9 (1954) 505-515.
NYGREN, A., *Eros und Agape* 2 vols. (Guterslöh 1937). Versión francesa, Aubier (Paris 1952).
CUESTA, Salvador, *La concepción agustiniana del mundo al través del amor:* Augustinus Magister I 347-356.
VACA, César, *La doctrina agustiniana del amor y los postulados de la psicología moderna:* S. Augustinus vitae spiritualis Magister I 169-193.
HATINGUAIS, Jacqueline, *Saint Augustin, psichologue de l'adhesion:* Revue de la Mediterranée 18 n.85-86 (1958) 308-351.
ALCORTA ECHEVERRÍA, I., *El mensaje agustiniano del amor:* Augustinus Magister III 357-364
PLINVAL, Georges de, *Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le feror augustinien:* REA 5 (1959, 13-19.
— *Aspects du determinisme et de la liberté dans la doctrine de S. Augustin:* REA 1 (1955) 345-378.
CLARK, M., *S. Agustín, filósofo de la libertad* (Editorial Augustinus, Madrid 1961). Versión española del libro *Augustine, Philosopher of Freedom* (N. York 1958).
MUÑOZ ALONSO, A., *La libertad en S. Agustín:* Revista Calasancia I (1955) 127-136.
BALL, J., *Libre arbitre et liberté dans Augustin:* ATA 6 (1945) 368-382.
— *Le developpement de la doctrine de la liberté dans S. Augustin:* ATA 7 (1946) 400-430.
MONTANARI, Primo, *Il problema della libertà in Agostino:* Rivista di Filosofia Neo-scolastica 29 (1937) 359-387.
CAPONE BRAGA, G., *La concezione agostiniana della libertà* (Padova 1931).
FRUTOS CORTÉS, E., *Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano:* Augustinus 1 (1956) 225-233.
BARTH, Heinrich, *Die Freiheit der Entscheidung in Denken Augustins* (Basel 1935).
JOLIVET, R., *Le problème du mal chez S. Augustin* (Paris 1930).
BILLICSICH, F., *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes* 1: *Augustin* 221-286 (Wien 1955).
TERZI, Carlo, *Il problema del male nella polemica antimanichea di S. Agostino* (Udine 1937).
SOLERI, Giacomo, *La soluzione agostiniana del problema del male:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.341-348.

18. *LA CONCEPCION DEL MUNDO*

PHILIPS, Th., *Das Weltbild des Hl. Augustinus* (Zürich 1949).

PEPIN, Jean, *Univers dyonisien et univers augustinien:* Recherches de Philosophie 3: *Aspects de la dialectique* (1956) 179-224.

MEYER, H., *Abendländische Weltanschauung* II: *Vom Urchristentum bis zu Augustin* (Paderborn 1953).

DUHEM, Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. La Cosmologie des Pères de l'Église* II (Paris 1954) 393-501.

CAPÁNAGA, Victorino, *Los Ciclos cósmicos en la "Ciudad de Dios":* La Ciudad de Dios 167 95-112.

PERL, C. J., *Augustins Deutung der Schöpfung:* Religion, Wissenschaft, Kultur (Wien 1958) 225-234.

MITTERER, Albert, *Die Entwicklungslehre Augustins in Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Wien 1956).

LAMINNE, J., *L'idée d'évolution chez Saint Agustin:* Recherches de sciences philosophiques et théologiques II (1908) 506-521.

HOLL, Adolf, *Seminalis ratio. Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften* (Wien 1963).

COCCIA, A., *La Creazione simultanea secondo S. Agostino* (Roma 1948).

DE BLIC, J., *Le "processus" de la création d'après S. Augustin:* Mélanges F. Cavallera (Toulouse 1948) 179-189.

MAUSBACH, J., *Wesen und Stufung des Lebens nach den Hl. Augustinus:* Aurelius Augustinus 169-196.

ROCHE, W. J., *Measure, Number and Weight in St. Augustine:* The New Scholasticisme 15 (1941) 350-376.

MELCHIORRE, Virgilio, *Temporalità e ripressa in Sto. Agostino:* Rivista di Filosofia Neo-scolastica 49 (1957) 459-468.

BACHSCHMIDT, H., *Der Zeitsbegriff bei Augustinus und die Orientierung eines modernen Zeitsbegriffs an seinen Gedanken:* Philosophisches Jahrbuch 60 (1950) 439-49.

BRAZZALE, F. M., *La dottrina del miracolo in S. Agostino* (Roma 1964).

19. *DOCTRINA MORAL Y SOCIAL*

GOSSELIN, Roland, *Oeuvres de S. Augustin* I: *La Morale chrétienne: De moribus Ecclesiae catholicae-De agone christiano-De natura boni:* Bibliothèque augustinienne (Paris 1949).

COMBÈS, G., *Oeuvres de S. Augustin* II: *Problèmes moraux. De bono coniugali-De coniugiis adulterinis-De mendacio-Contra mendacium-De cura pro mortuis gerenda-De patientia-De utilitate ieiunii* (Paris 1948).

MAUSBACH, J., *Die Ethik des Hl. Augustinus* 2 vols. (Freiburg i. B. 1930).

ROHMER, Jean, *La finalité moral chez les théologiens de S. Augustin à D. Scot* (Paris 1939).

BOYER, Ch., *Les Moralistes Chrétiens. S. Augustin* (Paris 1932).

STELZENBERGER, J., *Conscientia bei Augustinus* (Paderborn 1959).

TURIENZO, A. Saturnino, *S. Agustín y la teoría de la ley eterna:* Anuario de Filosofía 6 (1958, 1959) 245-290.

ALCORTA ECHEVERRÍA, I., *El "ordo amoris" y la "aversio a Deo" en la dialéctica de las dos ciudades:* La Ciudad de Dios 167 II (1956) 125-150.

CUESTA, Salvador, *El quilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de S. Agustín* (Madrid 1945).

VICASTILLO, S., *La doctrina sobre los bienes terrenos en S. Agustín:* La Ciudad de Dios 180 (1967) 86-115.

HARTMANN, N., *Ordo amoris. Zur augustinischen Wessensbestimmung des Sittlichen:* Wissenschaft und Weisheit (1955) 1-23 108-121.

RAGNAR HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962).

KOK, Gösta, *Augustin und die antike Tugendlehre:* Kerigma und Dogma 6 (Gottingen 1960) 104-108.

LORENZ, R., *Fruitio Dei bei Augustin:* Zeitschrift für Kirchengeschichte 63 (1950) 75-132.

HARVEY, John, *Moral Theology of the Confessions of S. Augustine,* (Washington 1951).

ARMAS, Gregorio, *La Moral de S. Agustín* (Madrid 1955).

— *Hacia una ética agustiniana del hogar:* Augustinus III (1958) 461-477.

VECCHI, Alberto, *Il problema agostiniano dell'azione:* Augustinus Magister I 559-567.

— *Filosofia e teologia nella morale agostiniana:* Giornale di Metafisica 9 (1954) 555-574.

DEMAN, Th., *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon S. Augustin* (Paris 1957).

BRUCCULERI, Angelo, *Il pensiero sociale di S. Agostino* (Roma 1930). Hay versión española (México 1962).

TURIENZO, A. Saturnino, *Nominalismo y comunidad. S. Agustín y la primacía de lo comunitario* (Madrid 1961).

CAYRÉ, F., *Les droits de l'homme dans la philosophie de S. Augustin:* ATA 12 (1951) 20-28.

— *La philosophie de la paix. Les conditions de la paix dans la cité humaine d'après S. Augustin:* ATA 6 (1945) 148-173.

BONGIOANNI, Fausto, *Il concetto di lege morale in S. Agostino e S. Tommaso:* Filosofia e Cristianesimo (Atti del 2 secondo Convegno italiano di studi filosofici cristiani [Milano 1947]).

GARILLI, Giovanni, *Aspetti della filosofia iuridica, politica e sociale di S. Agostino* (Milano 1957).

GARRET, Thomas, *Saint Augustine and the nature of Society:* New Scholasticism 30 (1956) 16-36.

LUCAS VERDÚ, Pablo, *Persona y comunidad en la "Ciudad de Dios":* La Ciudad de Dios 167 (1956) II 299-309.

CAMPO DEL POZO, F., *Filosofía del Derecho según S. Agustín* (Valladolid 1966).

DEMMER, Klaus, *Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung Naturrechtslehre* (Roma 1961).

VELA, Luis, *El existencialismo jurídico según S. Agustín:* Estudios Eclesiásticos 42 (1967) 481-507

DIESNER, H. Joachim, *Studien zur Gesellschaftslehre und soziale Haltung* (Saale 1954).

BREZZI, Paolo, *Una "civitas terrena spiritualis" como ideale storico politico di S. Agostino:* Augustinus Magister II 915-922.

GIORGIANNI, V., *Il concetto del diritto e dello Stato in S. Agostino* (Padova 1951).

PARKER, Thomas, *St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignity:* Augustinus Magister II 951-955.

MARIANI, Ugo, *Lo Stato nella concezione di S. Agostino:* Augustiniana (Napoli) 175-190.

SOLOKOWSKI, P. V., *Der Hl. Augustinus und die christliche Zivilisation* (Halle 1927).

BARBERO, G., *Il pensiero politico cristiano* II: *S. Agostino* (Torino 1962).
BELLOFIORE, *Stato e giustizia nella concezione agostiniana:* Rivista internazionale di Filosofia del Diritto 41 (1964) 150-160.
COCCIA, A., *L'ideale agostiniano di una giusta società umana:* Città di Vita 18 (Firenze 1963) 313-323.
MARKUS, R. A., *Two conceptions of political Authority: Augustine. De civit. Dei XIX 14-15, and some thirteenth-century interpretations:* The Journal of Theological Studies 16 (1965) 68-100.

20. *IDEAS ESTETICAS Y PEDAGOGICAS*

SVOBODA, Karel., *La Estética de S. Agustín y sus fuentes.* Versión e introducción de L. Rey Altuna. Colección *Augustinus* I (Madrid 1958).
REY ALTUNA, Luis, *¿Qué es lo bello? Introducción a la Estética de S. Agustín* (Madrid 1945).
— *La forma estética del universo agustiniano:* Augustinus I (1956) 237-247.
— *La actitud estimativa de lo bello en S. Agustín:* Augustinus 3 (1958) 611-633.
— *La belleza humana en la estética de S. Agustín:* Revista de las Ideas Estéticas 3 (Madrid 1945) 43-61.
TSCHÖLL, Josef, *Augustins Interesse für das körperliche Schöne:* Augustiniana 14 (1964) 72-104.
BERRUETA DOMÍNGUEZ J., *Estética de S. Agustín:* Religión y Cultura 1 (1956) 611-633.
MAZZEO, J. A., *The Augustinian Conception of Beauty and Dante's Convivio:* The Journal of Aesthetics and Art Criticism 15 (1956-1957) 435-448.
PERL, C. Johann, *Augustinus und die Musik:* Augustinus Magister III 439-452.
KRAKOWSKI, E., *L'Esthétique de Plotin et son influence. L'Esthétique de Plotin et la doctrine de S. Augustin* (Paris 1929) 187-208.
STAUDINGER, J., *Das Schöne als Weltanschauung. Im Lichte der Platonisch-augustinischen Geisteshaltung* (Wien 1948).
EGGERSDORFER, F. X., *Der Hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung* (Freiburg i.B. 1907).
RIMAUD, J., *Le Maître intérieur:* Cahiers de la Nouvelle Journée, S. Augustin 55-69 (Paris 1939).
CATURELLI, Alberto, *La doctrina agustiniana sobre el Maestro y su desarrollo en Sto. Tomás de Aquino* (Córdoba 1954).
MAXZEIN, Antón, *Grundzüge der Erziehertätigkeit nach der Lehre des hl. Augustinus:* Katholische Frauenbildung 56 (1955) 737-751.
GONELLA, Guido, *La funzione del Maestro e la verità interiore nella dottrina di S. Agostino:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.383-389.
NARDI, Bruno, *Il pensiero pedagogico del Medioevo.* I Classici della pedagogia italiana (Firenze 1956). En la primera parte se expone el pensamiento agustiniano.
KEVANE, Eugene, *Augustine the Educator. A Study in the fundamentals of christian formation* (Westminster 1964).
PATANÈ, Leonardo, *Il pensiero pedagogico di S. Agostino* (Bologna 1967).
OGGIONI, E., *S. Agostino filosofo pedagogista:* Saggi (Padova 1949).

21. *LENGUAJE Y COMUNICACION*

MOHRMANN, Christine, *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne:* Vigiliae Christianae 9 (1955) 222-246.
— *S. Augustin écrivain:* Recherches augustiniennes I 43-66.
— *Das Wortspiel in den augustinischen Sermones* (Roma 1958).
DI CAPUA, Francesco, *Il ritmo prosaico in S. Agostino:* Scritti minori I (Roma 1959) 189-352.
— *Sentenze e proverbi nella tecnica oratoria e loro influenza sull'arte del periodare,* ibid., 41-188.
— *S. Agostino poeta,* ibid., vol.2 116-124.
BALMUS, Constantin I., *Étude sur le style de S. Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu* (Paris 1930).
COMEAU, Marie, *La Rêthorique de S. Augustin d'après les "Tractatus in Joannem"* (Paris 1930)
OROZ José, *La Retórica en los Sermones de S. Agustín:* Colección *Augustinus* (Madrid 1963).
CHARLES, Pierre, *L'élément populaire dans les sermons de S. Augustin:* Nouvelle revue théologique (Louvain 1947).
PEPIN, Jean, *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et S. Augustin:* Revue de Métaphysique et de Morale 55 (1950) 128-148; ibid., Augustinus 3 (1958) 227-247.
— *Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et S. Augustin:* Revue de Métaphisique et de Morale 56 (1951) 316-326.
MANFERDINI, Tina, *Unità del vero e pluralità delle menti in S. Agostino. Saggio sulle condizioni della communicazione* (Bologna 1960).
DI GIOVANNI, Alberto, *Parola e fede nel diálogo interpersonale:* Rivista di Filosofia Neo-scolastica 59 (1967) 498-520. Es una exposición doctrinal de las condiciones del diálogo según San Agustín.
MANDOUZE, A., *Saint Augustin ou le rhéteur canonisé:* Bulletin de l'Association G. Budé 2 (1955) 37-41.

22. *HISTORIOSOFIA-DESTINO HUMANO*

AMARI, Giuseppe, *Il concetto di storia in S. Agostino* (Roma 1951).
LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (Stuttgart 1953). Versión española: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid 1956).
MARROU, H. I., *La théologie de l'histoire chez S. Augustin:* Augustinus Magister III 193-212.
— *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin* (Paris 1950).
COLOMER, Eusebio, *Tiempo e historia en S. Agustín:* Pensamiento 15 (1959) 569-586.
SCARPELLINI, C., *La logica della Storia in S. Agostino:* Rivista di Filosofia Neo-scolastica 47 (1955) 257-259.
RUOTOLO, G., *La filosofia della Storia e la Città di Dio* (Roma 1950).
SIMARD, George, *Philosophie et théologie de l'histoire d'après la Cité de Dieu:* Revue de l'Université d'Ottawa 4 (1937) 441-448.
DEL ESTAL, Gabriel, *"La Ciudad de Dios" ante el curso de los tiempos:* La Ciudad de Dios 167 207-283.
VECCHI, Alberto, *Introduzione al "De civitate Dei"* (Modena 1947).
PADOVANI, Umberto, *Storicismo teologico agostiniano e storicismo filosofico hegeliano:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.100-112.

WACHTEL, A., *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus* (Bonn 1960).
BREZZI, Paolo, *Il carattere e il significato della storia nel pensiero di S. Agostino:* REA 1 (1955) 149-160.
SCIACCA, M. F., *Il concetto di storia in S. Agostino. Il suo culmine nei due amori della Città di Dio:* La Ciudad de Dios 167 187-202.
ZARAGÜETA, Juan, *Perspectiva ética de "La Ciudad de Dios":* La Ciudad de Dios 167 285-311.
CATURELLI, Alberto, *La teología agustiniana de la historia y el mundo actual:* Augustinus 3 (1958) 435-459.
GILSON, E., *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Paris 1962).
SCHWARTE, K. H., *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre* (Bonn 1966).
LUNEAU, Auguste, *Histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des Ages du monde* (Paris 1964).
EGER, H., *Die Eschatologie Augustins* (Greiswald 1933).
GOMBÖS, Carolus, *Theologia claritatis apud Augustinum* (Coloczae 1940).
CHAIX RUY, Jules, *S. Augustin. Temps et histoire:* Études Augustiniennes (Paris 1956).
CLARKE, Thomas, *St. Augustine and the Cosmic Redemption:* Theological Studies 19 (1958) 133-154.
FOLLIET, G., *La typologie du sabbat chez S. Augustin:* REA 2 (1956) 371-390.
COUVÈE, P. J.. *Vita beata en Vita aeterna* (Baarn 1947).
BECKER, Aimé, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la Béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de Saint Augustin* (Paris 1967).
NTEDIKA, J., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez S. Augustin* (Paris 1966).
MARROU, H. I., et LA BONNARDIÈRE, A. M., *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de Saint Augustin:* REA 12 (1966) 111-136.
GOÑI, Pablo, *La resurrección de la carne según S. Agustín* (Washington 1961).

23. *CONOCIMIENTO DE DIOS*

TOLLEY, W. P., *The Idea of God in the philosophy of S. Augustine* (London 1930).
MADER, Johann, *Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei A. Augustinus* (Wien 1965).
PINCKAERS, S., *La découverte de l'existence de Dieu par S. Augustin:* Existence de Dieu (París 1961) 368-380.
DE MONDADON, Louis, *De la connaissance de soi même à la connaissance de Dieu:* Recherches de science religieuse 4 (1913) 148-155.
VERBEKE, G., *Connaissance de soi et connaissance de Dieu:* Augustiniana 4 (1954) 279-299 495-515.
ALCORTA ECHEVERRÍA, I., *El conocimiento divino según S. Agustín:* Augustinus 3 (1958) 309-321.
CASAS BLANCO, S., *El conocimiento de Dios en la filosofía de S. Agustín:* Augustinus 1 (1956) 63-81.
CILLERUELO, Lope, *La "Memoria Dei" según S. Agustín:* Augustinus magister I 499-509.
MORÁN, José, *Hacia una comprensión de la "Memoria Dei":* Augustiniana 10 (1960) 185-234.

MADEC, Goulven, *Pour et contre la "Memoria Dei":* REA 11(1965) 89-92.
BOYER, Ch., *Les voies de la connaissance de Dieu selon S. Augustin:* Augustinus 3 (1958) 227-245.
— *La preuve de Dieu augustinienne:* Archives de Philosophie 7 (Paris 1930) 101-142.
KOHLER, L.-KARRER, Otto, *Gotteserfahrung und Gotteserlebnis bei Jeremía, Augustin und Eckhart* (Zürich 1933).
CAYRÉ, F., *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après S. Augustin:* Ephemerides théologicae Lovanienses 4 (1929) 23-29 205-229.
— *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Paris 1951).
— *Dieu prouvé par la vie de l'esprit:* ATA 11 (1951) 13-24.
— *La preuve noologique de l'existence de Dieu:* Revue de Philosophie 36 (1936) 306-328 477-493.
GIANNINI, G., *L'implicazione della prova di Dio agostiniana nelle vie thomistiche:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.349-343.
XIBERTA, Bartolomé, *El itinerario agustiniano para alcanzar el conocimiento de Dios:* Convivium 1 (Barcelona 1956) 137-179.
TSCHÖLL, Josef, *Gott und das Schöne beim Hl. Augustinus* (Heverle-Leuven 1967).

24. *RAZON Y FE*

DESPINEY, Ch., *Le chemin de la foi d'après S. Augustin* (Vezelay 1930).
BATIFFOL, Pierre, *Autour du "De utilitate credendi" de S. Augustin:* Revue Biblique 14 (1917) 9-53.
LÖWITH, K., *Wissen und Glauben:* Augustinus Magister I 403-410.
OGGIONI, J., *La dottrina della fede nelle opere di S. Agostino fino al 400* (Milano 1953).
REARDON, B. M., *The Relation of Philosophy to Faith in the Teaching of St. Augustine:* Studia Patristica 288-294 (Berlin 1957).
CAMELOT, Th., *Quod intelligimus debemus rationi. Note sur la méthode théologique de S. Augustin:* Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 77 (1958) 397-402.
THONNARD, F. J., *Science et sagesse dans la Cité de Dieu:* La Ciudad de Dios 167 511-524
HENDRIKX, Ephraem, *Augustinus als Kerkvader en Theoloog:* Augustinus (Averbode 1954) 25-44.
BONNEFOY, J. F., *Le docteur chrétien selon S. Augustin:* Revista española de Teología 13 (1953) 25-54.
MÁRTIL, Germán, *La tradición según S. Agustín* (Madrid 1943).
OLTRA, Miguel, *Cómo se conoce la revelación sobrenatural según S. Agustín:* Augustinus 3 (1958) 281-289.
GALLI, Arcangelo, *Saggio sull'analisi psicologica dell'atto di fede in S. Agostino:* S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV Centenario della sua morte (Milano 1931) p.182-219.
CUSHMAN, Robert E., *Faith and Reason in the Thougth of S. Augustine:* A Companion to the Study of S. Augustine (New York 1955) p.287-314.
LÜTCKE, K. Heinrich, *Auctoritas bei Augustin* (Stuttgart 1968).

25. *EXEGESIS BIBLICA*

SCHILDENBERGER, J., *Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des Hl. Augustinus:* Augustinus Magister II 677-690.

PEPIN, Jean, *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie:* Recherches augustiniennes I (1958) 243-286.

COLUNGA, Alberto, *Algunos principios exegéticos de S. Agustín:* Estudios Bíblicos 1 101-112 (Madrid 1930).

— *La armonía del Antiguo y Nuevo Testamento,* ibid., 186-199 249-263.

VOGELS, H. J., *Die Heilige Schrift bei Augustinus:* Aurelius Augustinus 411-431.

STRAUSS, Gerard, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Shriftbeweis bei Augustin* (Tübingen 1959).

GILMORE, A. A., *Augustine and the critical Method:* Harward theological Review 39 (1946) 141-163. (Sobre los principios exegéticos de San Agustín en *De doctrina christiana.)*

PELUSO, Francis, *Augustinian Noematics:* Augustinus 45-48 (1967) 335-354. (Sobre el método exegético agustiniano.)

SASSE, Hermann, *Sacra Scriptura. Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins:* Festchrift F. Dornseiff zum 65. Geburstag, 262-273 (Leipzig 1953).

PESCH, Ch., *De inspiratione S. Scripturae* (Friburgi i. B. 1906) 111-132.

POQUE, Suzane, *Augustin d'Hippone. Sermons sur la Pâque* (Paris 1966).

PONTET, Maurice, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur* (Paris 1945).

RICCIOTI, G., *S. Agostino interprete del Genesi:* Didaskaleion (Torino 1932) 23-52.

HOLL, Adolf, *Augustins Bergpredigtexegese* (Wien 1960).

COMEAU, Marie, *S. Augustin exégète du quatrième Évangile* (Paris 1930).

EMERY, Yves P., *Habiter en frères tous ensemble. Les Psaumes de l'unité de l'Église selon S. Augustin* (Taizé 1956).

DELAMARE, J., *Lorsque S. Augustin expliquait les Psaumes:* La Vie Spirituelle 82 (1950) 115-136.

PENNA, Angelo, *Lo studio della Bibbia nella spiritualità di S. Agostino:* S. Augustinus vitae spiritualis Magister I 147-168.

LA BONNARDIÈRE, A. Marie, *Le Cantique des Cantiques dans l'oeuvre de S. Augustin:* REA 1 (1955) 225-237.

— *Les douze petits Prophètes dans l'oeuvre de S. Augustin:* REA 3 (1957) 341-354.

— *Le verset paulinien Rom. 5,5 dans l'oeuvre de S. Augustin:* Augustinus Magister II 657-665.

26. *PENSAMIENTO TEOLOGICO*

PORTALIÉ, Eugène, *Saint Augustin:* DTC. I (Paris 1923) 2268-2472.

CAYRÉ, F., *Patrologie et histoire de la Théologie* I (Paris 1931) 597-697.

TIXERONT, J., *Histoire des dogmes* II: *La théologie de S. Augustin* (Paris 1924) 354-498.

MORIONES, Francisco, *Enchiridion theologicum S. Augustini* (BAC 205, Madrid 1961).

PERRODON, J., *Pages dogmatiques de S. Augustin I: La Grâce.* II: *Synthèse du dogme catholique* (Orleans 1936).

POLMAN, A. R., *Der leer van God bij Augustinus* (Kampen 1965).

27. LA TRINIDAD

BOIGELOT, R., *Le mot personne dans les écrits trinitaires de S. Augustin:* Nouvelle Revue théologique (1930) 5-16.
CAVALLERA, F., *Les premières formules trinitaires de S. Augustin:* Bulletin de littérature ecclésiastique 31 (1930) 365-387.
SMID, Franciscus L., *De adumbratione SS. Trinitatis in vetere Testamento secundum Augustinum* (Mundelein-Illin. 1942).
DU ROY, Olivier, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391:* Études Augustiniennes (Paris 1966).
SCHMAUS, M., *Die psichologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (Münster 1966).
TREMBLAY, R., *Théorie psichologique de la Trinité chez S. Augustin* (Ottawa 1954).
— *Les processions du Verbe et de l'amour chez S. Augustin:* Revue de l'Université d'Ottawa 24 (1954) 93-117.
PAISSAC, H., *Théologie du Verbe chez S. Augustin et Saint Thomas* (Paris 1951).
SCHINDLER, Alfred, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (Tübingen 1965).
CAVALLERA, F., *La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit Saint à propos du "De Trinitate":* Recherches de Théologie ancienne et Médiévale 2 (1930) 365-387; 3 (1931) 5-19.
CHEVALLIER, I., *La théorie augustinienne des relations trinitaires:* Collectanea Friburgensia (Friburg in S. 1940).
DU ROY, J. B., *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon S. Augustin:* Recherches augustiniennes I (1963) 415-445.
HADOT, P., *La structure de l'âme, image de la Trinité chez Victorinus et chez S. Augustin:* Studia patristica VI, Texte und Untersuchungen 81 (Oxford 1962) 409-442.
MAIER, J., *Les Missions divines selon S. Augustin* (Fribourg 1960).
CARBONE, Vincenzo, *L'inhabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti, secondo la dottrina di S. Agostino* (Roma 1964).
TURRADO, Argimiro, *La inhabitación de la Sma. Trinidad en los justos según la doctrina de S. Agustín:* Augustinus Magister I 583-593.
— *La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo según S. Agustín:* REA 5 (1959) 129-151 223-260.

28. CRISTOLOGIA

BARRACHINA, I. María, *Hombre, mundo, redención. Concepto agustiniano del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo* (Valencia 1954).
GILSON, E., *Philosophie et Incarnation selon S. Augustin* (Montréal 1947).
SCHILTZ, Eugène, *Aux sources de la théologie de l'Incarnation. Christologie de S. Augustin:* Nouvelle Revue théologique 63 (1936) 689-713.
VAN BAVEL, Tarsicius, *Recherches sur la Christologie de S. Augustin* (Fribourg in S. 1954).
— *L'Humanité du Christ comme "lac parvulorum" et comme "via" dans la spiritualité de S. Augustin:* Augustiniana 7 (1957) 245-281.
SAGE, Athanase, *De la grâce de Christ modèle et principe de la grâce:* REA 7 (1961) 17-34.
SCANO, Efisio, *Il cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino* (Torino 1951).

RENÉ, Bernard, *La prédestination du Christ total selon S. Augustin:* Études augustiniennes (Paris 1965).

FAVARA, Gaspare, *Il Cristocentrismo nella vita e pensiero di S. Agostino:* La Civiltà Cattolica 106 (1955) 65-71.

ODDONE, A., *La figura di Cristo nel pensiero di Agostino* (Torino 1930).

MOHAN, Joseph, *De nominibus Christi doctrinam divi Augustini christologicam exponentibus* (Mundelein-Illinois 1936).

CAYRÉ, Fulbert, *Le Christ dans les Confessions:* ATA 13 (1953) 232-259.

CAMELOT, P. Thomas, *A l'éternel par le temporal:* REA 2 (1956) 163-172.

RONDET, Henri, *Le Christ nouvel Adam dans la théologie de S. Augustin:* Études Mariales, Bulletin de la Societé Française d'Études Mariales 13 (1955) (Paris 1956) 25-41.

GOENAGA, J. A., *La humanidad de Cristo, figura de la Iglesia. Estudio de teología espiritual agustiniana en las "Enarrationes in psalmos":* Augustinus (Madrid 1963).

PHILIPS, Gerard, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant S. Augustin:* Augustinus Magister II 805-815.

— *Le Mystère du Christ,* ibid., III 213-229.

RIVIÈRE, Jean, *Le dogme de la Rédemption d'après S. Augustin* (Paris 1930).

PLANIEUX, Jean, *Le binome "iustitia-potentia" dans la sotériologie augustinnienne et anselmienne:* Spicilegium Beccense 1 (Paris 1959) 141-154.

KRUEGER, Arthur, *Syntesis of Sacrifice according to S. Augustine* (Mundelein-Illin. 1950).

LÉCUYER, Joseph, *Le Sacrifice selon S. Augustin:* Augustinus Magister II 905 912.

IMIZCOZ BARRIOLA, J. M., *La realeza sacerdotal de Jesucristo en S. Agustín:* Scriptorium Victoriense 5 262-302 (Vitoria 1958).

DURÁN, A. Benito, *Consideraciones agustinianas en torno a la Pasión y realeza de Jesucristo:* Augustinus 4 (1959) 393-402.

DA CAGLIARI, Filippo, *Cristo glorificato datore dello Spirito Santo nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino* (Grottaferrata-Roma 1961).

HUGHES, Edward, *The participation of the faithful in the regal and prophetic mission of Christ, According to S. Augustine* (Mundelein-Illin. 1956).

COURTES, Jean, *Saint Augustin et la médecine:* Augustinus Magister I 43-51.

SCHNEIDER, Rudolf, *Was hat uns Augustin Theologia medicinalis heute zu sagen?:* Kerygma und Dogma 3 (1957) 307-315.

29 *SACRAMENTOS*

VILLETTE, Louis, *Foi et Sacrement* 1: *Du Nouveau Testament à S. Augustin* (Paris 1959).

GILLARD, Jean, *Saint Augustin et les Sacrements de la foi:* Revue Thomiste 4 (1959) 664-703.

CAMELOT, P. Thomas, *Sacramentum. Notes de Théologie Sacramentaire augustinienne:* Revue Thomiste 57 (1957) 429-449.

KORNYLJAK, F. V., *Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra donatistas* (Roma 1953).

FAIRWEATHER, E. R., *St. Augustine's Interpretation of Infant Baptism:* Augustinus Magister II 897-903.

DIDIER, J. C., *S. Augustin et le baptême des enfants:* REA 2 (1956) 109-129.
REFOULE, F., *Misère des enfants et peché originel d'après S. Augustin:* Revue Thomiste 63 (1963) 341-362.
POSCHMAN, B., *S. Augustini textus selecti de Poenitentia:* Florilegium Patristicum 38 (Bonn 1934).
LA BONNARDIÈRE, A. M., *Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après S. Augustin:* REA 13 (1967) 31-53 249-283; 14 (1968) 181-204.
BERROUARD, M. F., *Pénitence de tous les jours selon S. Augustin:* Lumière et Vie 70 (1964) 75-100.
LANG, Hugo, *S. Aurelii Augustini textus eucharistici selecti:* Florilegium Patristicum 35 (Bonn 1933).
BRACCI, Giustino, *Victima Sancta* (Torino 1938).
CAMELOT, T., *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin:* Revue des sciences philosophiques et théologiques 31 (1937) 394-410.
COASSOLO, G. Pia, *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, in S. Agostino: Convivium Dominicum. Studi sulla Eucarestia nei Padri della Chiesa antica:* Miscellanea patristica (Catania 1959) 87-97.
VOLPI, Italo, *Communione e Salvezza in S. Agostino* (Roma 1954).
LEKKERKERKER, A. F. N., *Realis praesentia bij Augustinus,* en *Schrift en Kerk an Prof. Dr. Th. L. Haitjema op. 10* (nov. 1953) (Nijkerk 1953) 119-142.
BOYER, Ch., *L'Eucharistie selon S. Augustin:* Augustinus 45-48 (1967) 125-138.
BERTOCCHI, P., *Il simbolismo ecclesiologico dell' Eucaristia in S. Agostino* (Bergamo 1937).
BRIQUE, L., *Les dispositions à la Communion chez S. Augustin:* Recherches de science religieuse 29 (1939) 385-428.
ARMAS, Gregorio, *La Eucaristía, signo y causa de la unidad y de la paz católica según S. Agustín:* Actas del XXXV Congreso Eucarístico Internacional I (Barcelona 1953) 258-274.
PINTARD, Jacques, *Le sacerdoce selon S. Augustin* (Paris 1960).
CENTENO GARCÍA, C., *El sacerdote como ministro según S. Agustín:* Revista agustiniana de Espiritualidad 4 (1963) 375-398; 5 (1964) 234-246.
PEREYRA, Alves, *La doctrine du mariage selon S. Augustin* (Paris 1930).
MESLIN, Michel, *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne. Saint Augustin et Julien d'Eclane:* Études Carmelitaines 31 (Paris 1952) 293-307.
REUTER, Amandus, *S. Aurelii Augustini doctrina de bonis Matrimonii* (Roma 1942).
KUITERS, R., *S. Augustin et l'indissolubilité du mariage:* Augustiniana 9 (1959) 5-11.
ARMAS, Gregorio, *Amor, familia e hijos. Doctrina católica a la luz del Genio de S. Agustín* (Madrid 1965).
THONNARD, F. J., *La morale conjugale selon S. Augustin:* REA 15 (1969) 113-131.
FAUL, Denis, *St. Augustine on the marriage. Recents views and a critic:* Augustinus 49-52 165-180.

30. *LA IGLESIA*

BATIFFOL, P., *L'Ecclésiologie de S. Augustin:* Revue Biblique 12 (1915) 5-34 281-357.
— *Le Catholicisme de S. Augustin* (Paris 1920).

REUTER, Hermann, *Augustinische Studien* (Aalen 1957).
THILL, J., *Die Lehre des Hl. Augustinus über das Leiden als Lebensprinzip der Kirche:* Theologische praktische Quartalschrift 44 (1891) 315-321 574-580.
HOFMANN, Fritz, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus, in seiner Grundlagen und in seiner Entwicklung* (München 1933).
SPECHT, Thomas, *Die Lehre von der Kirche nach dem Hl. Augustin* (Paderborn 1892).
DUBLANCHY, E., *Église:* DTC IV (1911) 2108-2224.
VON BALTHASAR, Hans, *Das Antliz der Kirche* (Einsiedeln 1942).
— *S. Augustin. Le visage de l'Église* (Paris 1958).
SPANEDA, Gavino, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino* (Sassari 1944).
HOLSTEIN, Henri, *Le peuple de Dieu d'après la Cité de Dieu:* Augustinus 45-48 (1967) 193-208.
PIOLANTI, Antonio, *Il mistero del Cristo totale in Agostino:* Augustinus Magister III 453-469.
BENZ, Ernest, *Augustins Lehre von der Kirche* (Mainz 1954).
GRABOWSKI, Stanislaus J., *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine* (S. Louis Mo. 1957).
— *La Iglesia. Introducción a la Teología de S. Agustín* (Madrid 1965).
FAVARA, Gaspar, *La necessità della Chiesa secondo Agostino* (Acireale 1949).
GILSON, Étienne, *Église et Cité de Dieu chez S. Augustin:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 20 (1953) 5-23.
LA BONNARDIÈRE, A. Marie, *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après S. Augustin:* La Vie Spirituelle 86 (1952) 404-427.
RATZINGER, Joseph, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München 1954).
— *Die Kirche in der Frömmigkeit des Hl. Augustinus.* "Sentire Ecclesiam": Festschrift für Hugo Rahner (Freiburg i. Br. 1961) 152-175.
PELLEGRINO, Michele, *Espíritu e Institución en la eclesiología de S. Agustín:* La Ciudad de Dios 174 (1958) 444-469.
REMI, Crespi, *Ministère et sainteté. Pastoral du Clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et doctrine de S. Augustin* (Paris 1965).
ACHTERBERG, Marinus, *Ecclesia-Virgo. Étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez S. Augustin* (Heverle-Louvain 1960).
OMMER, Ernst, *Die Katholicität nach dem Hl. Augustinus:* Eine augustinische Studie (Breslau 1873).
BAVAUD, G., *Le mystère de la sainteté de l'Église:* Recherches augustiniennes 3 (1965) 161-166.
BAUS, Karl, *Wesen und Funktion der apostolischen Sukzession in der Sicht des Hl. Augustinus*-Ekklesia: Festschrift für Bischof M. Wehr 137-148 (Trier 1962).
PALOMO, C., *S. Agustín y la autoridad de los Concilios:* Salmanticensis 8 (1961) 581-602.
RINETTI, Paola, *S. Agostino "et l'Ecclesia mater":* Augustinus Magister II 827-834.
TRAPÈ, A., *La Sedes Petri in S. Agostino:* Miscellanea A. Piolanti II (Roma 1964) 57-75.
PELLEGRINO, Michele, *Chiesa e martirio in S. Agostino:* Rivista di Storia e letteratura religiosa 1 (1965) 191-227.
ROMEIS, Kapistran, *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach dem Hl. Augustin* (Paderborn 1908).
WALTER, G., *Die Heidenmission nach der Lehre des Hl. Augustinus* (Münster 1921).

METZGER, G., *Kirche und Mission in den Briefen Augustins* (Gütersloh 1936).
ZAMEZA, JOSÉ DE, *La conversión del mundo infiel en la concepción del "Christus totus" de S. Agustín* (Burgos 1942).
PRADO, Serafín, *El tema misional en la predicación de S. Agustín:* Contribución española a una misionología agustiniana (Burgos 1955) p.101-110.
FLÓREZ, Ramiro, *Condiciones y sentido de la teología misionera de S. Agustín,* ibid., 128-139.
CAPÁNAGA, V., *Algunos aspectos misionales de la antropología agustiniana,* ibid., 119-127.
DANIÉLOU, Jean, *La doctrine misionnaire de S. Augustin:* Bulletin du Cercle de S. J. Baptiste 34-37 (Paris 1959).
GRASSO, Domenico, *S. Augustin évangélisateur:* Parole et Mission 6 (1963) 357-378. Sobre el libro *De catechizandis rudibus* como manual para evangelizar a los infieles.
ABAD, María, *La oración misionera y sus fuentes según S. Agustín* (Editorial Augustinus, Madrid 1964).
BOYER, Ch., *S. Agustín y el Ecumenismo:* Unitas (Madrid 1965) 332-338.
CAPÁNAGA, V., *La Iglesia en la espiritualidad de S. Agustín:* Mysterium Ecclesiae in conscientia Sanctorum (Roma 1967) 88-193.
MONACHINO, V., *El pensamiento de S. Agustín sobre el empleo de la fuerza al servicio de la religión:* Contribución española a una misionología agustiniana (Burgos 1955) p.86-100.
SCHMITT, Albert, *Ecclesia spe beata:* Benedictinische Monatschrift 30 (1954) 383-392.
LAMIRANDE, E., *L'Église celeste chez S. Augustin* (Paris 1963).
— *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de S. Augustin:* REA 8 (1962) 1-125.

31. *LA GRACIA DE CRISTO*

ARIAS, Luis, *S. Agustín, Doctor de la Gracia:* Salmanticensis (1955) 3-4.
— *La gracia en S. Pablo y en S. Agustín,* ibid., 11 (1964) 97-145.
SOLERI, Giacomo, *S. Agostino e S. Tommaso e il soprannaturale cattolico:* Sapienza 2 (Bologna 1949) 46-60.
BOYER, Ch., *La notion de la nature chez S. Augustin:* Doctor Communis 8 (1955) 65-76.
ARNAU, Ramón, *La doctrina agustiniana de la ordenación del hombre a la visión beatífica* (Valencia 1962).
DE ROUX, R. Eduardo, *El amor de Dios al hombre en S. Agustín* (Bogotá 1962).
MARKUS, R. A., *"Imago" and "similitudo" in Augustine:* REA 10 (1964) 125-143.
TURRADO, Argimiro, *Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en S. Agustín:* La Ciudad de Dios (1968) 776-801.
BOYER, Ch., *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne:* Gregorianum 26 (1945) 173-179.
ALCORTA, J. I., *La imagen de Dios en el hombre según S. Agustín:* Augustinus 45-48 (1967) 29-38.
GROSS, Julius, *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin:* Augustinus Magister II 773-786.
STAFFNER, Hans, *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin:* Zeitschrift für Katholische Theologie 79 (1957) 385-416.

BOYER, Ch., *Le péché originel:* Théologie du Péché VII (Tournai 1960) 243-291.

THONNARD, F. J., *Prétendues contradictions dans la doctrine de S. Augustin sur le peché originel:* REA 10 (1964) 371-374.

BONNER, Gerald, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel:* Augustinus 45-48 (1967) 96-116.

SAGE, Athanase, *Péché originel. Naissance d'un dogme:* REA 13 (1967) 211-248.

— *Le péché originel dans la pensée de S. Augustin de 412 à 430:* REA 15 (1969) 113-131.

STROHM, Martin, *Der Begriff der "natura vitiata" bei Augustin:* Theologische Quartalschrift 135 (1955) 184-203.

HUFTIER, M., *La tragique de la condition chrétienne chez S. Augustin* (Paris 1964).

SOLIGNAC, Aimé, *La condition de l'homme pécheur d'après S. Augustin:* Nouvelle Revue théologique 78 (1956) 359-385 386-387.

LEBOURLIER, Jean, *Misère moral originelle et responsabilité du pécheur:* Augustinus Magister III 301-307.

VANDERBERGHE, B., *S. Augustin et le sens du péché* (Montréal 1954).

SEYBOLD, Michael, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus* (Regensburg 1963).

ARMAS, Gregorio, *Teología agustiniana del pecado:* Augustinus I (1956) 169-186.

VACA, César, *Puntos para una psicología del pecado en la Ciudad de Dios:* La Ciudad de Dios 167 (1956) 269-282.

DUMEIGE, Gervais, *Dissemblence-Regio dissimilitudinis:* Dictionnaire de spiritualité III (Paris 1956) 1333-1336.

ARATTUKULAM, M., *Doctrina S. Augustini de vulnere ignorantiae* (Cochin-S. India 1948).

TRAPÈ, Agostino, *Un celebre testo di S. Agostino sull'ignoranza e la difficoltà:* Augustinus Magister II 795-803.

THONNARD, F. J., *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne:* Recherches augustiniennes 3 (1965) 59-105.

ORBE, R., *S. Agustín y el problema de la concupiscencia:* Revista española de Teología I (1940) 313-337.

DEMAN, Thomas, *La Théologie de la grâce:* Augustinus Magister III 247-263.

HENNINGER, F., *S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia* (Mödling prope Vindobonam 1935)

SALGUEIRO, T., *La doctrine de S. Augustin sur la grâce d'après le traité a Simplicien* (Porto 1925).

PLATZ, Philipp, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins:* Cassiciacum V (Würzburg 1938)

GUZZO, Augusto, *Agostino e il sistema della grazia* (Torino 1930).

— *Agostino contro Pelagio* (Torino 1944).

RONDET, Henri, *La Grâce. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (Paris 1948).

BAVAUD, Georges, *La doctrine de la justification d'après S. Augustin et la Réforme:* REA 5 (1959) 21-32.

CORCORAN, Harry, *External grace in St. Augustine* (Roma 1948).

SAARNIVAARA, U., *Die Rechfertigung nach Augustin und nach Luther:* Lutherische Rundblick 3 (1955) 164-172.

GARCÍA OCHOA, *Hacia una síntesis de la gracia agustiniana* (Editorial Augustinus, Madrid 1965).

BRAEM, Evodius, *Augustinus'leer over heiligmakende Genade:* Augus-

tiniana 1 (1951) 7-20 77-90 153-174; 2 (1952) 201-204; 3 (1953) 5-20 328-340.
CAPÁNAGA, Victorino, *La deificación en la soteriología agustiniana:* Augustinus Magister II 745-754.
STOOP, A., *Die "Deificatio hominis" in die sermones en epistole van Augustinus* (Leiden 1952).
BAILLEUX, E., *La liberté augustinienne et la grâce:* Mélanges de science religieuse 19 (1962) 30-48.
SAGE, Athanase, *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de S. Augustin:* Recherches augustiniennes 3 (1965) 107-131.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La volonté salvifique de Dieu chez S. Augustin:* Revue Thomiste 35 (1930) 473-486.
— *L'équilibre supérieur de S. Augustin dans la pensée de la grâce:* Augustinus Magister II 763-771.
— *La grâce efficace et la grâce suffisante selon S. Augustin:* Angelicum 31 (1954) 243-251.
SAINT MARTIN, J., *La pensée de S. Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire* (Paris 1930).
CAYRÉ, Fulbert, *La prédestination chez S. Augustin:* Année Théologique 2 (1941) 42-63.
CHÈNÈ, J., *La théologie de S. Augustin. Grâce et prédestination* (Le Puy-Lyon 1962).
BOUBLIK, Vladimiro, *La predestinazione: S. Paolo e S. Agostino* (Roma 1961).
SAGE, Athanase, *Faut il anathématiser la doctrine augustinienne de la Prédestination?:* REA 8 (1962) 233-242.
GRABOWSKI, Stanislaus J., *La Iglesia y la predestinación en los escritos de S. Agustín:* Augustinus 4 (1959) 329-352.
BAVAUD, G., *La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après S. Augustin et Calvin:* REA 5 (1959) 431-438.
TRAPÈ, Agostino, *A proposito di predestinazione: S. Agostino e i suoi critici:* Divinitas 7 (1963) 243-284.
THONNARD, F. J., *La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner:* REA 9 (1963) 269-287.

32. *LA MADRE DE CRISTO*

FRIEDRICH, Ph., *Die Mariologie des Hl. Augustinus* (Köln 1907).
NEVEUT, E., *La maternité divine chez S. Augustin:* Divus Thomas 34 (Piacenza 1931) 524-530.
HOFMANN, Fr., *Mariens Stellung in der Erlösungordung nach dem Hl. Augustinus:* Festschrift Karl. Adam (Düsseldorf 1952) 213-224.
DIETZ, I. M., *Ist die Hl. Jungfrau nach Agustinus "Immaculata ab initio?":* Augustiniana 4 (1954) 362-411.
PELLEGRINO, Michele, *La Vergine Maria:* Verba Seniorum (Roma 1954).
SPEDALIERI, F., *La Mariologia nella Chiesa d'Africa:* Marianum 17 (Roma 1955) 153-182.
MÜLLER, Alois, *L'unité de l'Église et de la sainte Vierge chez les Pères des IVe et Ve siècles.* Études Mariales I: *Marie et l'Église* 9 (Paris 1951) 27-38.
DIETZ, I. M., *Maria und die Kirche nach dem Hl. Augustinus. Maria et Ecclesia:* Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati III (Romae 1959) 201-239.
HUHN, Joseph, *Maria est typus Ecclesiae secundum Patres, imprimis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum,* ibid., 163-199.

BOYER, Charles, *La controverse sur l'opinion de S. Augustin touchant la Conception de la Vierge. Virgo Immaculata:* Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno 1954 celebrati IV (Roma 1955) 48-60.
ROSA, Giuseppe de, *L'immacolato, concepimento de Maria negli scritti di S. Agostino:* Augustiniana (Napoli) 203-226.
RÍO, Carlos del, *La Mariología en las obras de S. Agustín: absoluta pureza de María en la doctrina agustiniana:* Contribución española a una misionología agustiniana (Burgos 1955) p.182-190.
GARCÍA GARCÉS, N., *El culto a la Virgen en la doctrina de S. Agustín* (Madrid 1967).

33. *ESPIRITUALIDAD*

LABRIOLLE JACQUIN G.-LAGRANGE, *Les grands Mystiques. S. Augustin. Sa sainteté, sa doctrine spirituelle* (Juvisy 1930).
CAYRÉ, F., *Les deux phases de l'inquietude religieuse chez S. Augustin:* L'Année théologique 10 (1949) 116-132.
— *S. Augustin maître de vie spirituelle:* Documentation catholique (Paris 1930) 280-292.
POURRAT, P., *La spiritualité chrétienne* I (Paris 1918) 270-344.
PORTALUPPI, A., *Dottrine spirituali attraverso la storia della religiosità cristiana* (Brescia 1929) 32-43.
BERNHART, J., *Die philosophische Mystik des Mittelalters* (München 1922) 48-62.
BOYER, Ch., *S. Augustin:* Dictionnaire de spiritualitè I (Paris 1935) 1101-1130.
MAGER, Alois, *Augustinus als Mystiker:* Phisolophia Perennis (Festgabe Josef Geyser) I (Regensburg 1930) 83-97.
BARDY, G., *S. Augustin Maître d'ascétisme:* ATA 3 (1942) 130-135.
S. MARTIN, J., *Oeuvres de S. Augustin* III: *L'ascétisme chrétien* (Bibliothèque augustinienne, Paris 1939).
BECKAERT, J. André, *Bases philosophiques de l'ascèse augustinienne:* Augustinus Magister II 703-711.
PERL, C. Johann, *Le Pélerin de la Cité de Dieu. Initiation à la spiritualité de S. Augustin* (Paris 1957).
— *Aszese bei Augustin* (Wien 1955).
SCHUMACHER, William A., *Spiritus and Spiritualis* (Mudelein-Illin. 1957).
MERSCH, E., *Les deux traits de la doctrine spirituelle de S. Augustin:* Nouvelle Revue théologique 5 (1930) 391-410.
MARECHAUX, Bernard, *La construction ascétique de S. Augustin:* La Vie Spirituelle 1 (1920) 312-326 409-417; 2 (1921) 50-58 141-147.
HOFMANN, F., *Wandlungen in der Frömmigkeit und Theologie des Hl. Augustinus:* Theologie und Glaube 22 (1930) 409-437.
TISSOT, Antoine, *Augustin Maître de vie spirituelle.* Textes traduits par R. P. A. T. (Le Puy 1960).
REYPENS, L., *Ame, son fond, ses puissances et sa structure d'après les Mystiques. S. Augustin* 436-441: Dict. de Spiritualité I (Paris 1934) 436-441.
VAN DER KORNHUYSE, F., *Tractatus de vita spirituali ad mentem S. Thomae Aquinatis et S. Augustini* (Paris 1932).
THONNARD, F. J., *Traité de vie spirituelle à l'école de S. Augustin* (Paris 1959).
MAYR, Félix, *S. Augustinus Vitae spiritualis Magister* (Paris 1885). Hay versión española: *S. Agustín. La doctrina de la vida espiritual* 2 vols. (Buenos Aires 1944).
PELLEGRINO, Michele, *S. Agostino. Itinerario spirituale:* Testi raccolti e tradotti da M. P. (Fossano 1964).

KARRER, Otto, *Augustinus. Das religiöse Leben* (München 1925).
— *S. Agustín. La vida religiosa.* Versión española (Librería Editorial Augustinus, Madrid 1962).
SAGE, Athanase, *Vie de perfection et conseils évangéliques dans la controverse pélagienne:* S. Augustinus vitae spiritualis Magister I 195-220.
CAYRÉ, F., *La vie théologale. Les montées intérieures d'après S. Augustin* (Tournai 1959).
— *Les classifications de la vie spirituelle par S. Augustin:* L'Année théologique (1945) 347-367.
— *Les Trois Personnes. La dévotion fondamentale d'après S. Augustin* (Tournai 1959).
— *Les images de la Trinité:* ATA 13 (1953) 363-365.
LADNER, Gerhart, *St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the image of God:* Augustinus Magister II 867-878.
SOMMERS, Herman, *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne:* Augustinus Magister I 451-452.
KUSCH, Horts, *Studien über Augustinus. Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones:* Fesschrift F. Dornseiff (Leipzig 1953) 124-183.
STRAUSS, Rudolf, *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins* (Zurich 1967).
COMEAU, Marie, *La vie intérieure du chrétien d'après le Tractatus in Joannen:* Recherches de science religieuse 20 (1930) 5-25 125-149.
MOHRMANN, Christine, *Credere in Deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue:* Mélanges Joseph Ghellinck I (Gembloux 1951) 277-285.
PLAGNIEUX, Jean. *La foi purifiant chez S. Augustin-S. Grégoire de Naziance. Théologien.* Excursus E (Paris 1952) 413-424.
OGGIONI, Giulio, *L'esperienza della fede nella conversione di S. Agostino:* Scrinium theologicum I (1953) 125-181.
LÖHRER, Magnus, *Der Glaubensbegriff des Hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones* (Einsiedeln 1955).
GRABOWSKI, Stanislaus, *La fe en el Cuerpo místico de Cristo según S. Agustín:* Augustinus I (1956) 539-557.
MAGNINO, Bianca, *Sul problema della fede: Agostino e la spiritualità contemporanea:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea p.364-369.
GAILLARD, Jean, *Saint Augustin et les sacrements de la foi. Verbum fidei in Ecclesia Dei:* Revue Thomiste 59 (1959) 664-703.
B. B., *Testi agostiniani sulla esperanza:* Vita cristiana 24 (1955) 153-188.
LOCHER, G. F. D., *Hoop, Eeuwigheid en tijd in de prediking van Augustinus:* La esperanza como tema de la predicación agustiniana (Wageningen, Nederland 1961).
OCCHIALINI, Umberto, *La esperanza della Chiesa pellegrina* (Assisi 1965).
LODS, Marc, *L'espérance chrétienne d'Origène à Saint Augustin:* Bulletin trimestriel de la Faculté Libre de Théologie Protestante de Paris 15 (1952) 18-39.
ARIAS, Luis, *La esperanza en S. Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo:* Augustinus 45-48 5176.
CAYRÉ, F., *Les sources de l'amour divin, la divine présence d'après S. Augustin* (Paris 1933).
HUFTIER, Michel, *La charité dans l'enseignement de S. Augustin* (Tournai 1959).
GRABOWSKI, Stanislaus, *The role of charity in the Mystical Body of Christ according to Saint Augustine:* REA 3 (1957) 23-63.

ROMEO, Antonino, *L'antitesi delle due Città nella spiritualità di S. Agostino:* Sanctus Augustinus Vitae spiritualis Magister I 113-146.
GALLAY, Jacques, *La conscience de la charité fraternelle d'après les "Tractatus in Joannem" de S. Augustin:* REA 1 (1955) 1-20.
— *Dilige et quod vis fac. Notes d'éxegèse augustinienne:* Recherches de science religieuse 43 (1955) 545-555.
MCNAMARA, M. A., *L'amitié chez S. Augustin* (Paris 1961).
COMEAU, Marie, *Les prédications paschales de S. Augustin:* Recherches de science religieuse 22 (1933) 257-282.
HULTGREN, G., *Le commandement d'amour chez S. Augustin* (Paris 1939).
MELLET, M., *S. Augustin prédicateur de la charité fraternelle dans les Commentaires sur S. Jean:* La Vie Spirituelle 73 (1945) 304-325 556-576; 74 (1946) 69-91.
BURNABY, J., *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine* (London 1938).
RIMML, R., *Das Furchtproblem in der Lehre des Hl. Augustinus:* Zeitschrift für katholische Theologie 45 (1921) 43-66 229-259.
BOULARAND, E., *La crainte servile et la crainte filiale dans S. Augustin:* Dictionnaire de Spiritualité II (Paris 1953) 2.483-2.487.
ADNÈS, Pierre, *La doctrine de l'humilité chez S. Augustin* (Toulouse 1953).
— *L'humilité à l'école de S. Augustin:* Revue d'Ascétique et de Mystique 31 (1955) 28-46.
SCHAFFNER, Otto, *Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas:* Cassiciacum XVII (Würzburg 1959).
GREEN, William M., *Initium omnis peccati superbia. Augustine on pride as the first sin:* University of California. Publication in classical Philology 13 (1949) 407-432.
CAPELLE, B., *Le progrès de la connaissance religieuse d'après S. Augustin:* Recherches de théologie ancienne et médievale 2 (1930) 410-419.
NEBREDA, Eulogius, *De oratione secundum Divum Augustinum summosque Doctores Ecclesiae Johannem Chrysostomun et Thomam Aquinatensem* (Bilbao 1922).
MONTAÑO GARCÍA, G., *La eficacia de la oración según la doctrina de S. Agustín* (Editorial Augustinus, Madrid 1966).
BESNARD, A. M., *Les grands lois de la prière. S. Augustin, Maître de la prière:* La Vie Spirituelle 101 (1959) 237-280.
BRAMBILLA, F., *Necessità della preghiera. La dottrina cattolica alla luce del pensiero di S. Agostino* (Roma 1943).
DE BOVIS, A., *Le Christ et la prière selon S. Augustin dans les Commentaires sur S. Jean:* Revue d'Ascétique et Mystique 25 (1949) 180-193.
DELAMARE, J., *La prière à l'école de S. Augustin:* La Vie Spirituelle 86 (1952) 477-493.
MOREL, Ch., *La vie de prière de S. Augustin:* Revue d'Ascétique et Mystique 23 (1947) 222-258.
URBANO DEL N. JESÚS, *Ensayo sobre los dones del Espíritu Santo en la espiritualidad agustiniana:* Revista de Espiritualidad 14 (1959) 227-250.
VAN LIERDE, Canisius, *Doctrina Sti. Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae 11,2-3* (Würzburg 1935).
BUTLER, Cuthbert, *Western Mysticism-The Teaching of St. Augustine Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life* (London 1951).
CAYRÉ, F., *La contemplation augustinienne. Principes de spiritualité et de Théologie* (Paris 1954).
— *Mystique et sagesse dans les Confessions de S. Augustin:* Recherches de science religieuse 39 (1951) 443-460.

— *Théologie, sagesse et contemplation dans le "De Trinitate"*: ATA 13 (1953) 366-369.
— *La mystique divine courante d'après S. Augustin, ou la sagesse priant, âme des Confessions et règle d'action:* Divinitas 3 (1959) 43-76.
MANDOUZE, André, *L'Extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des paralleles textuels:* Augustinus Magister I 67-84.
— *S. Augustin et son Dieu: le sens et la perception mystique:* La Vie Spirituelle 50 (1939) 44-60.
HENRY, Paul, *La Vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'oeuvre de S. Augustin* (Paris 1938).
BOYER, Charles, *La contemplation d'Ostie. Essais sur la doctrine de S. Augustin* (Paris 1932)
PEPIN, Jean, *Primitiae spiritus. Rémarques sur una citation paulinienne des Confessions de S. Augustin:* Revue d'histoire des religions 140 (1951) 155-201.
CAPÁNAGA, Victorino, *El silencio interior en el éxtasis de Ostia:* Studia patristica IX 359-392 (Berlin 1966)
OLPHE GALLIARD, M., *La Contemplation augustinienne:* Dictionnaire de Spiritualité II (Paris 1952) 1.911-1.921.
COMEAU, Marie, *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après S. Augustin:* Recherches de science religieuse 40 (1952) 80-89.

34. "*CONFESIONES*"

WUNDERLE, Georg, *Einfürung in Augustins Konfessiones* (Augsburg 1930).
WILLIGER, E., *Der Aufbau der Konfessiones Augustins:* Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 28 (1929) 81-106.
BILLICSICH, Friedrich, *Vom Schüldbewusstsein und Sündengefühl in den Konfessionen des Hl. Augustinus:* Theologie und Glaube 24 (1932) 629-634.
FOUQUEAU, E., *L'âme de S. Augustin d'après ses Confessions* (Orleans 1930).
GROS, Helène, *La Valeur documentaire des Confessions de S. Augustin* (Fribourg 1927).
PELLEGRINO, M., *Salus tua ego sum* (Ps. 34,3; Conf. 1,5; 9,1). *Il problema de la salvezza nelle Confessioni di S. Agostino:* Augustinianum 7 (1967) 221-257.
— *Le Confessioni di S. Agostino. Studio introduttivo* (Roma 1956).
COURCELLE, Pierre, *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité:* Études Augustiniennes (Paris 1963).
MOHRMANN, Christine, *Considerazioni sulle Confessioni di S. Agostino.* Le Confessioni come opera letteraria. Le Confessioni come documento autobiografico. La lingua e lo stile delle Confessioni: Convivium 25 (Torino 1957) 257-267; 27 (1959) 1-11 129-139.
JOSEPH, Arthur, *El estilo de S. Agustín en las Confesiones:* Augustinus 2 (1957) 31-48; 3 (1958) 503-528.
VERHEIJEN, L. Melchior, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le stile des Confessions de S. Augustin* (Nimègue 1949).
FONTAINE, Jacques, *Sens et valeur des images dans les Confessions:* Augustinus Magister II 117-126.
FUGUIER, H., *L'image de Dieu centre dans les Confessions de S. Augustin:* REA 1 (1955) 379-395.
CAYRÉ, F., *Le sens et l'unité des Confessions de S. Augustin:* ATA 13 (1953) 13-32.

KNAUER, G. N., *Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen:* Hermes 85 (1957) 216-248.

GIOVANNI, Alberto Di, *Significato ultimo delle Confessioni di S. Agostino. Per una interpretazione metafisica della "Confessio":* Giornale di Metafisica 20 (1965) 122-141.

DUTOIT, Ernest, *La gradation chez S. Augustin: O aeterna veritas, et vera caritas et cara aeternitas (Conf. 7,10,16):* Augustinus 49-53 (1958) 153-166.

FREYER, I., *Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen. Versuch einer Analyse ihrer inneren Form* (Berlin 1937).

35. "*LA CIUDAD DE DIOS*"

BARDY, G.; COMBÈS, G., *Oeuvres de S. Augustin. La Cité de Dieu* (Bibliothèque augustinienne vol.33-35): Introduction générale et notes par G. Bardy. Traduction française par G. Combès (Paris 1959).

MORÁN, José, *Obras de S. Agustín* t.16-17, *La Ciudad de Dios* (La Editorial Católica, BAC, Madrid 1958).

VECCHI, Alberto, *Introduzione al "De civitate Dei"* (Modena 1957).

ALVAREZ DÍAZ, Ulpiano, *La Ciudad de Dios y su arquitectura interna:* La Ciudad de Dios 167 65-116.

VEGA, A. Custodio, *Estructura literaria de la Ciudad de Dios:* La Ciudad de Dios 167 (t.2) 13-51.

ESTAL, Gabriel del, ROSADO, J. José, *Equivalencia de "Civitas" en el "De civitate Dei":* La Ciudad de Dios 167 (t.2) 367-454.

CAYRÉ, F., *Le Docteur de deux Cités:* Revue de l'Université d'Ottawa 19 (1949) 281-303.

VERSFELD, M., *A Guide to the City of God* (London 1958).

DE VENTOSA RIVERA, E., *La estructura de la Ciudad de Dios a la luz de las formas fundamentales del amor:* Augustinus 45-48 (1967) 355-374.

O'MEARA, J. John, *Charter of Christendom: The significance of the City of God* (New York 1961)

URS VON BALTHASAR, H., *Augustinus. Die Gottesburgerschaft.* Introducción y antología de *La Ciudad de Dios* (Frankfurt a. M. 1961).

HENDRIKX, E., *Die Bedeuntung von Augustinus "De civitate Dei" für Kirche und Staat:* Augustinianum I (1961) 79-93.

BURLEIGH, John J. H., *The City of God. Study of St. Augustine's Philosophy* (London 1949).

STAKEMEIER, E., *Civitas Dei. Die Gechichstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche* (Paderborn 1955).

PRETE, Serafino, *La Città di Dio nelle Lettere di S. Agostino* (Bologna 1968).

36. *INFLUJO AGUSTINIANO*

FUNAIOLI, Gino, *Sant Agostino nella storia del pensiero e della cultura: Studi in onore di Ugo Enrico Paoli* (Firenze 1955) p.311-322.

CAYRÉ, F., *S. Augustin initiateur de l'École d'Occident:* Giornale di Metafisica IX (1954) 449-463.

CAPPUNYS, M., *Le premier représentant de l'augustinisme médiévale. Prosper d'Aquitanie:* Recherches de théologie ancienne et médievale (juil 1929) 309-337.

PELLEGRINO, M., *L'influsso di S. Agostino su Leone Magno nei ser-*

moni sul Natale et sull'Epifania: Annali del Pontificio Istituto Superiore di science e lettere "Sta. Chiara" (1961) 101-132.

EISENHOFFER, L., *Der Einfluss des Hl. Augustinus in der Evangelien-Homilien Gregors des Grossen:* Festgabe Alois Knöpfer (Freiburg i.B. 1917) 56-66.

CARTON, R., *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce:* Revue de Philosophie (1930) 573-669.

SCHULTZ, Walter, *Der Einfluss Augustins in der Theologie und Christologie VIII und IX Jahrunderts* (Halle 1913).

BREZZI, P., *L'influenza di S. Agostino sulla storiografia e sulle dottrine politiche del Medio Evo:* Humanitas 9 (Brescia 1954) 977-989.

BEUMER, J., *Die Ekklesiologie der Frühscholastik. 3. Der Einfluss des Hl. Augustinus:* Scholastik 26 III (1951) 373-388.

THOMAS, Robert, *Lecture et études de nos Pères.* S. Augustin et nos Pères (Chambarand 1957). Sobre el influjo agustiniano en los místicos cistercienses.

CICCHETTI, A., *L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta* (Roma 1951).

CAVALLERA, F., *S. Augustin et le livre des Sentences:* Archives de Philosophie 7 (Paris 1930) 186-199.

BARON, Roger, *Rapports entre S. Augustin et Hugues de Saint-Victor:* REA 5 (1959) 391-429.

LONGPRÉ, E., *S. Augustin et la pensée franciscaine:* La France Franciscaine 15 (1932) 5-75.

FOLZ, Robert, *Sur les traces de S. Augustin: Otton de Freising historien de deux Cités:* Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum 20 (1958) 327-345.

HEERINCKX, J., *Les sources de la théologie mystique de S. Antoine de Padoue:* Revue d'Ascétique et Mystique 13 (1932) 225-256.

FRANKL, Víctor, *El Agustinismo franciscano del siglo XIII como raíz de la física matemática moderna:* Bolívar 16 (1953) 25-54.

VILLENEUVE DE ZEIL, Th. de, *Influxus Sancti Augustini in Doctorem Seraphicum:* Studiis Franciscanis 42 (1930) 378-381.

SCIAMANNINI, R., *La contuizione bonaventuriana* (Firence 1957).

CHROUST, A. Hermann, *The Meaning of some Quotations from St. Augustine in the "Summa Theologica" of St. Thomas:* Modern Scholman 27 (1950) 280-296.

CAYRÉ, F., *Saint Augustin et l'esprit de la Somme Théologique:* ATA 14 (1954) 9-20 127-136.

JANSEN, B., *Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit:* Gregorianum 11 (1930) 146-158.

MÜLLER, Marianus, *Texte zur Erleuchtungslehre bei Meister Eckhart:* Wissenschaft und Wisheit 3 (1936) 51-63.

PASSERI, Pignoni V., *S. Agustín en la obra de Dante y en la de Petrarca:* Augustinus I (1956) 517-537.

COURCELLE, P., *Petrarque lecteur des Confessions:* Rivista di Cultura Classica e Medievale 1 (1959) 26-43.

CRANZ, F. E., *S. Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Thougth:* Speculum 28 (1953) 297-316.

BENDISCIOLI, Mario, *L'agostinismo dei Riformatori protestanti:* REA 1 (1955) 203-224.

CRISTIANI, Léon, *Luther et S. Augustin:* Augustinus Magister II 1029-1038.

SMITS, L., *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin.* I: *Étude de critique littéraire.* II: *Table des références augustiniennes* (Assen 1958).

CAPÁNAGA, V., *S. Agustín y la espiritualidad moderna:* Revista de Espiritualidad 14 (1955) 156-169.
ZAMEZA, José, *Puntos principales de los Ejercicios de S. Ignacio a la luz de la doctrina espiritual de S. Agustín:* Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister I 325-355.
ALBERTO DE LA V. DEL CARMEN, *Presencia de Agustín en Santa Teresa y de S. Juan de la Cruz:* Revista de Espiritualidad 14 (1955) 170-184.
ELORDUY, Eleuterio, *El Plan de Dios en San Agustín y Suárez* (Editorial Augustinus, Madrid 1969).
LUX, Otto, *Augustinische Einflusse in der Ethik des Hl. Franz von Sales:* Jarbuch für Salesianische Studien 23-52 (Einchstätt 1964).
LIUIMA, A., *L'influence de S. Augustin chez S. François de Sales:* Bulletin de Littérature Ecclésiastique 60 (1959) 3-37.
LEWIS, G., *Augustinisme et cartésianisme:* Augustinus Magister II 1.087-1.104.
MOREAU, Joseph, *El agustinismo de Malebranche:* Augustinus I (1956) 495-516.
CAPÁNAGA, V., *S. Agustín y Pascal, pensadores cristológicos:* Augustinus 7 (1962) 315-331.
FOREST, Aimé, *L'augustinisme de Main de Biran:* Mélanges offerts a E. Gilson (Paris 1959) 249-259.
ABERCROMBIE, N., *S. Augustine and French Classical Thougth* (Oxford 1938).
VISMARA, Silvio, *La Storia in S. Agostino e in G. B. Vico:* Rivista di Filosofia Neo-scolastica: *S. Agostino* 115-165.
GUITTON, Jean, *Parallèle de S. Augustin et de Newman:* Augustinus Magister II 1.105-1.109.
CATURELLI, Alberto, *Donoso Cortés y S. Agustín:* Humanitas 2 (Tucumán 1955) 161-182.
MOSQUETTI, A. Mario, *S. Agostino e il Bergsonismo:* S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea I p.271-277.
FOREST, Aimé, *L'augustinisme de Maurice Blondel:* Sciences ecclésiastiques 14 (Montreal 1962) 175-193.
GROOTEN, Johan, *L'augustinisme de Max Scheler:* Augustinus Magister II 1.111-1.120.
ALCORTA ECHEVERRÍA, I., *El alma agustiniana de Peter Wust:* Augustinus 2 (1957) 575-590.
MUÑOZ ALONSO, A., *San Agustín en el pensamiento de Marcelino M. Pelayo:* Augustinus 1 (1956) 487-494.

INDICE DE AUTORES

INDICE A

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA CUARTA EDICIÓN DEL
TOMO PRIMERO DE LAS «OBRAS DE SAN AGUS-
TÍN», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRIS-
TIANOS, EL DÍA 15 DE OCTUBRE DE
1969, FIESTA DE SANTA TERESA
DE JESÚS, EN LOS TALLERES
DE LA EDITORIAL CATÓ-
LICA, S. A., MATEO
INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI